جمهوری اسلامی ایران
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب توضیح المرام فی شرح تهذیب الکلام
مؤلف عبدالقادر گیلانی
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۶۲۳۹
شماره ثبت کتاب ۲۰۷۴۰۴

اول ربیع

۵ تا دوقان الله

ایضه

۳ تا دوقوان

در بیست و ششم شهر جمادی الثانیه ۱۳۲۴

مساعدات اسقی مبلغ چهار تومان

تعلیق نموده

16239

۲۰۷ – ۳۳

بتاریخ شهر ربیع الاول سنه

حاجی صالح

پانزده قران

قند و چای

بیست قران

سنشتم تو رباليسو نامش اشوار بجلوه نو تماشش انارکه یهی پروانه ایش بیشاسی و نار کوره عشق ویش

[illegible]

قوله صفة لمشترك معنى

يكن من قبيل نفي الايجاب الكلي

الذي هو نقيض المطلق كما هو حكم الاستثناء

المثبت المطلق بابطال نقيضه فهو لم من ... الكلي

ومن تحققه في بعض دون بعض يعني لو لم يكن

الوجود مشتركا معنى بين جميع الافراد بان لم يكن مشتركا

معنى بين شيء من الافراد وكان مشتركا بين بعض دون آخر

لم يتأت الجزم به مع التردد في خصوصيات ...

تحقق الثاني مع التردد في جميع الخصوصيات او التردد في بعض منها

فلزوم الثاني للمقدم واضح لا سترة فيه ... الحكم ...

[illegible]

وبه نستعين بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن هدانا الى طريق الاسلام حمدا يوافي نعمه ونشكره شكرا يتقبل على الهداية

بالكلام وتهذيب المرام شكرا يكافي مزيده ونصلي ونسلم على نبيه ما دامت افكار العقايد

الاسلامية باقية على صفحات الايام على سيدنا ونبينا محمد الذي بعثه الى كافة

الانام واصطفاه لهدم بنيان الضلالة ورفع لواء الهدى وعلا مقام الشفاعة

يوم الجزاء وعلى آله البررة الاتقياء واصحابه الكرام الاصفياء وبعد

فيقول العبد الفقير الى الله الغني عبد القادر ابن الشيخ محمد سعيد [illegible]

لما كان قسم التهذيب من علم الكلام الذي صنفه قدوة الانام العلامة الشيخ سعد

التفتازاني قدس سره مع صغر حجمه [illegible] جامعا لعرائس ابكار

[illegible] جالية [illegible] القناع عن جمال حقايقها الا

[illegible] مشتغلا [illegible] الزمان [illegible] فيه [illegible]

اشار الي من لا يسعني [illegible] الا ان اشرح شرحا [illegible]

[illegible] يستغني [illegible] الفوائد [illegible] عن ساق الجد

[illegible] اشارة [illegible] تبيين معانيه وتوضيح عبارته [illegible]

اللثام عن وجوه خرائده [illegible] الاصداف عن فرائده [illegible]

٣

[illegible] ولما كان [illegible] الامام [illegible] القناع [illegible]

[illegible] الفكر والنقصان [illegible] الي [illegible]

فيما [illegible] المقول [illegible] التحقيق [illegible]

[illegible] وان [illegible] المنكرين [illegible] ان كنت [illegible]

فانظر ثم ارجع البصر [illegible] كذلك [illegible]

[illegible] عليه [illegible] سيد البرايا [illegible]

وان كان [illegible] الوزن [illegible] معرض الاعتبار [illegible]

[illegible] الابصار [illegible]

[illegible] الفلك الدوار [illegible]

[illegible]

[illegible] بالعدل

والجود [illegible] والكرم [illegible] الكمالات [illegible] جميعها [illegible]

[illegible] المؤيد [illegible] القادر [illegible]

[illegible] خلد الله تعالى على عباده ظلال [illegible]

تاملته [illegible] نادة الناودي [illegible] ١٣٢٢

[illegible]

[illegible] الجواهر المفردة وقبول الفناء ونحو ذلك من احوال [illegible] المعدومات

[illegible] الانتفاء وعدم التمايز المحتاج اليها [illegible] متعددة [illegible]

الامر [illegible] عقيدة اسلامية [illegible] الباحث عن موضوعات هذه المسائل

[illegible] الاصول المذكورة [illegible] عقيدة اسلامية [illegible]

هو المعلوم المتناول للوجود [illegible] المعلوم من الحيثية المذكورة [illegible]

[illegible] العقائد الدينية [illegible]

[illegible] الامام الرازي [illegible]

الاول ان كل [illegible] بانه موجود ضروري وهذا علم خاص والمطلق جزء منه فيكون هو

[illegible] ضروريا [illegible] العلم [illegible]

[illegible] العلم بغيره [illegible] لكن [illegible]

[illegible] على عدم [illegible] بين [illegible] العلم [illegible] علم جزئي

[illegible] العلم [illegible] علم جزئي لا [illegible] والعلم [illegible] الكسب

يتوقف تصوره على تصور غيره [illegible] اليه ذهب [illegible] بالدليل [illegible]

[illegible] القسمة [illegible] الاعتقاد اما جازم او غير جازم

والجازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق اما ثابت او غير ثابت واما المثال [illegible]

[illegible]

[illegible] العلم [illegible] البصيرة [illegible]

[illegible] جامعة للجنس والفصل [illegible]

فان ذلك [illegible] الاشياء [illegible] المدركات [illegible] الادراكات الخفية

والا فالقسمة والمثال ان افاد [illegible] لم يحصل [illegible]

ان العلم لا يحد [illegible] التفسير [illegible] حصول صورة الشيء في العقل [illegible] الاعتقاد الجازم

المطابق الثابت او صفة [illegible] تلك الصفة المذكورة [illegible]

شأنه ان يذكر [illegible] الانكشاف التام [illegible]

[illegible] الظن لان العلم عند القائلين بهذا التفسير [illegible] الظن [illegible]

[illegible] الجزئي [illegible]

الاصطلاحات وليس شيء منها [illegible] حقيقة العلم وانما [illegible]

[illegible] بالحكم [illegible] النظر [illegible] النفس [illegible] المطلوب [illegible]

في المعقولات [illegible]

[illegible] المطلوب المجهول من حيث انه مجهول [illegible]

[illegible] الحركتين [illegible] الترتيب [illegible] من لوازمه [illegible]

٤

انوار معارفه وعوارفه فان من وقع من خدام سدته موقع الرضا فهو نهاية الامالي

ومنتهى المنى فها انا اشرع في المقصود بعون الملك المعبود وانه ولي التوفيق وبيده ازمة

التحقيق ولما وفقت بعون الملك العلام للاتمام سميته تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام

اسأل الله تعالى ان ينفع به كل زكي ذكي وغبي بجرمة سيدنا ومقتدانا محمد الهاشمي

القرشي فنقول قال المصنف هذا اي ما سيلقى عليك قسم الكلام من التهذيب في الكتاب

المسمى بوعدنا المستند وفي التبويب لانه يذكر فيه اما ان يجب تقديمه في علم الكلام وهو

الباب الاول في المقدمة او لا وحينئذ اما ان يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام الثلاثة

للموجود وهو الباب الثاني في الامور العامة او عما يختص بالممكن الذي لا يقوم بنفسه

بل بغيره وهو الباب الثالث في الاعراض او بالممكن الذي يقوم بنفسه وهو الباب

الرابع في الجواهر او بالواجب تعالى فاما باعتبار ارسال الرسل وبعثه للانبياء وهو الباب

السادس في السمعيات او لا باعتباره وهو الباب الخامس في الالهيات الباب الاول

في المقدمة منها ما ينبغي تقديمه في كل علم لمعرفة حده وموضوعه وغايته ومنها ما

يختص بعلم الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر والدليل لان تحصيل العقائد بطريق

النظر والاستدلال وقد علم منكرين حصول العلم مطلقا او استفادته من النظر

٥

الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات

النظر بل هي النقليات خاصة تتوقف على ذلك وبذلك على ما ادعيه كل علم الدليل لكونه منه

الشرعي فعال الكلام بالعقائد بعد العلم بجميع الاحكام التي يتعلق الغرض منها باعتقادها

بالقلب اما التي يتعلق الغرض بعملها فان كان الاعتقاد بها ايضا مقصودا فالعلم

بها علم الفقه والمراد بالعقائد الدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وعلى اله

وسلم بطريق الحقيقة او المبتدعة وسواء كانت من الدين في الواقع لكلام اهل الحق ام لا

فرقا المبتدعة الضالة كذا في شرح المقاصد فلا يكون المراد من العلم مطلق التصديق

سواء كان مطابقا او لا ليشمل ادراك المخطي فعلى هذا ينبغي ان يراد عن الادلة اليقينية

اي المكتسب فيكون العلم عنها لا تفيد اليقين وهو التصديق الجازم المطابق الثابت لا يسقط

عنه الا اليقين الا ان يقال المراد بالادلة اليقينية اليقينية باعتقاد المستدل ثم

اعتبروا اذ لتحصيل اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بل في العمليات

الشرائع على الله وعلى الرسول بل بسائر الاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد ونحو ذلك

الصحابة رضي الله عنهم لم يسم في ذلك الزمان بالكلام كان علمهم بالعمليات فقد ولهم لم يسم به

وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لانه يبحث فيه

عن احوال الصانع من القدم والوحدة وغيرهما وعن احوال الجسم والعرض من الحدوث

٨

هو النظر مفيد للعلم في الجملة خلافا لمن قال انه لا يفيد العلم اصلا لان كون النظر مفيدا

للتصديق ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كقولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثباته

افادة النظر بافادة النظر وهو محال ولمن في الالهيات خلافا للعقلاء بانه لا يفيد العلم في الالهيات

لان الحقائق الالهية من ذاته تعالى وصفاته لا تتصور والتصديق بها فرع التصور وبدونه

المعلم عطف على قوله في الالهيات خلافا لمن قال انه لا بد من المعلم ليرشدنا الى معرفته ويدفع

الشبهات عنا ضرورة لا نحتاج الى البيان وما ذكروه من الشبه مدفوع فان الضروري

لا يقع فيه خلاف العقلاء والعقلاء ولانا لا نسلم ان الحقائق الالهية لا تتصور بكنهها ولو سلم

فيكفي للتصديق التصور بعارض ما وان ارشاد المعلم لا يفيد الا بعد العلم بصدقه وصدقه

اما ان يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا في المعرفة واما ان يعلم بقول ذلك المعلم فيدور

اخباره عن كونه صادقا لا يفيد الا بعد العلم بانه صادق واما بقول معلم آخر فيتسلسل

والمنكرون لا يسمع دعواه كان السوفسطائي المنكر للحسيات او الاوليات

او كليهما معاندا غير مسموع كلامه والسوفسطا باليونانية العلم وايسطا معنى الغلط اسم

من الحكماء منهم من قدح في الحسيات بان حكم الحس يغلط كثيرا فانه قد يرى الساكن متحركا

وبالعكس كالراكب في السفينة ساكنة وهو متحرك والشط متحرك وهو ساكن الى غير ذلك

٩

كان كذلك فحكمه اي جزء في معرض الغلط فلا يكون مقبولا والجواب ان البديهة

تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات والغلط في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق

في كثير من الصور كالحكم بان الشمس مضيئة والنار محرقة الى غير ذلك فلا يوجب

الوقوف ومنهم من قدح في الاوليات بان اجلى البديهيات قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان

ولا يرتفعان بمعنى ان الشيء اما ان يكون او لا يكون وهذا غير موثوق به لان التصديق

بحقيقة هذه القضية يتوقف على تصور الوجود والعدم اعني الكون واللاكون وهي

يحقق معنى كون الشيء موضوعا وكونه محمولا وذلك لا ينبئ بانظار يتوقف لا محالة على

حقيقة هذه القضية لكونها اجلى البديهيات لتوقف الكل عليه فلو لاحظة قولنا

الكل اعظم من الجزء انه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الآخر كلا شيئا ولكن بكان فيلزم الاول

وان يتوقف شيء منها حتى لا يهام لم يحصل الجزم بالقضية وهو المطلوب والجواب ان

بديهة العقل جازمة بها من غير نظر واستدلال ومنهم من قدح فيهما جميعا وهو

ظاهر فاسبق ذكره واستدلاله اوهل هو اي كون النظر مفيدا للعلم بطريق العادة

بناء على ان جميع الممكنات مستندة عندنا الى الله تعالى ابتداء وانه تعالى قادر مختار فلا

يجب عنه صدور شيء او بطريق التوليد بناء على انه ليس الكل مستندا اليه تعالى ابتداء

وبعض التوليد هو ان يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه كحركة اليد

والمفتاح فان حركة المفتاح صادرة بسبب حركة اليد ويقابله المباشرة وهو ان

يصدر منه فعل بلا واسطة واعترض بان العلم ليس من مقولة الفعل واجيب بان

الفعل الاخير هنا افادة العلم لا العلم وهو فعل او الوجوب بنا على ان فيضان الحوادث

من المبدأ الفياض عند الاستعداد التام للقابل واجب وهذا مبني على سلب

الاختيار عنه تعالى علوا كبيرا وفيه خلاف بين الاشاعرة والمعتزلة والفلاسفة على الترتيب

المذكور والنظر في معرفة الله تعالى واجب بالنص اي الكتاب والسنة والاجماع واتفاق

الامة على وجوبه ولكونه اي النظر امرا مقدورا مقدمة للمعرفة الواجبة عندنا بتلك اي

بالنص والاجماع والمقدور الذي كان مقدمة وموقوفا عليه للواجب المطلق واجب وعند

المعتزلة النظر في معرفة الله تعالى واجب لكونه مقدمة للمعرفة الواجبة لكونها دافعة للضرر

المظنون من خوف العقاب فالوجوب عندهم عقلي لا شرعي قالوا لو لم يجب النظر

الا شرعا لما صح للنبي صلى الله عليه وسلم الزام المكلف النظر في المعجزة في جميع

ما يتوقف عليه ثبوت نبوته من ثبوت الصانع وصفاته فان النبي صلى الله عليه وسلم

واذا قال للمكلف انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدقي في دعواي فله ان يقول لا انظر ما

لم يجب علي لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب علي ما لم يثبت الشرع عندي لعدم الوجوب

او وجوب النظر قبل ثبوت الشرع ولا يثبت الشرع عندي ما لم انظر لان ثبوته نظري ورد

اولا بانه لو تم دليلكم لدل على نفي ما هو الحق عندكم لان النظر وان كان واجبا عقلا لكن

وجوبه ليس ضروريا بل كان نظريا فللمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم

انظر لان وجوبه نظري يتوقف على ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد المطلوب

ولو في الالهيات فان قيل من النظريات الجلية يتنبه لها العاقل بادنى التفات واصغا

الى ما يذكره الشارع قلنا لو سلم فلزان لا يلتفت ولا يصغي وثانيا بان المتوقف على

ثبوت الشرع عند المكلف هو العلم بالوجوب اي وجوب النظر لا نفس الوجوب لان

وجوبه ثابت في نفس الامر بالشرع نظر المكلف اولا ثبت الشرع عنده اولا وتم انها اي المعرفة

اول الواجبات المقصودة لتوقف البواقي من الواجبات المقصودة عليها والموقوف عليه

اول بالنسبة الى الموقوف والنظر فيها اي المعرفة وسيلة اليها فيجب النظر لذلك اي لكون

وسيلة الى الواجب وليس من الواجبات المقصودة فالنزاع في ان اول الواجبات هو النظر

او المعرفة لفظي فان من قال هو المعرفة اراد اول الواجبات المقصودة ومن قال هو النظر اراد اول

بل القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والدليل هو ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى

[illegible] ان توقف على نقل فنقلي والا فعقلي وقد يستفاد منه بمعونة [illegible] القطع [illegible] العقل

جازم او غير جازم وقد يخص بالحكم الجازم فيختص بالامارة لانها ما كان الحكم منها ظنيا

ثم ان توقف بجميع مقدماته او بعضها على النقل والسماع من المخبر الصادق فنقلي والا فعقلي

نعم يستفاد منه اي من النقل بمعونة القرائن القطع والجزم بالحكم كما في

اد لا وجوب الصلوة مثلا فان الصحابة علموا معانيها المرادة بالقرائن المشاهدة ونحن علمناها

بواسطة نقل القرائن الينا تواترا وقيل لا يفيد الدليل النقلي القطع مطلقا لانتفاء العلم

بالمراد منه قلنا نعلم بالمراد منه بما ذكرنا وقيل يفيد مطلقا وعزي الى الحشوية ولا يثبت

بها اي الحكم المطلوب باستوى طرفاه الثبوت والانتفاء عند العقل بحيث لا يجزم نفسه

سبق الى القلب احد الا بالنقل وما يتوقف النقل عليه لا يثبت الا بالعقل للا يلزم

الدور ومن هاهنا تمت المقدمات التي يتوقف عليها اثبات العقائد واثبات مبادئ حيث

الموقوف عليها العقائد فهذا اوان الشروع في المقاصد فنقول الباب الثاني

في الامور العامة الشاملة للموجودات باسرها من الواجب والجوهر والعرض كالوجود

والوحدة فان كل موجود واحد وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار او لاكثر الموجودات كالامكان

الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية وانما قدم الامور العامة على الموجود

لانها كالمبادي لها وقدم التحقيق من الوجود لشرفه فقال تصور الوجود ضروري فان قولنا

[illegible]

قولنا الشيء اما موجود او معدوم تصديق بديهي وانه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم

فيكون بديهيا فان قلت ان زعمت انه بديهي بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود من جملة

اجزائه وان زعمت ان الحكم في هذا التصديق بعد تصور الطرفين بديهي لم ينفع لجواز

ان يكون تصور طرفيه او احدهما الذي هو الوجود كسبيا قلنا هذا التصديق بديهي اي

ولا مصادرة لان بداهته مطلقا في نفس الامر يتوقف على بداهة اجزائه في نفس الامر

لكون توقف العلم ببداهته مطلقا على العلم ببداهة اجزائه اي كل واحد منها مفصلا

مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالصبيان علم ان كل واحد

من اجزائه بديهي ولما كان هاهنا مظنة سؤال وهو ان يقال اذا كان تصور الوجود ضروريا

كان مستغنيا عن التعريف فلم عرفوه فاجاب بقوله والتعريف له بالكون والتحقق

والشيئية لفظي مقصود به تفسير مدلول اللفظ ثم اختلفوا في اشتراك الوجود

في الوجود معنوي او لفظي وانه زائد على الماهية او عينها فاعلم انه بنبه على اشتراكه

معنى ثلثة امور نبه بقوله بنبه على ان اشتراكه معنى بديهي والامور المذكورة

تنبيهات يزيل الخفاء الاول صحة التقسيم الى الوجود الواجب ووجود غيره ومورد القسمة

مشترك بين جميع اقسامه كان حقيقة التقسيم ضم قيود مخصصة الى المشترك

١٤

تقسيم الوجود الى ما ذكرتم للاشتراك اللفظي كما يقسم العين الى الفوارة والباصرة لكونه مشتركا

بينهما لفظا لانا نقول قسمة الوجود عقلية لا تتوقف على الوضع والعلم به ولذلك لا تختلف باختلاف

اللغات بخلاف التقسيم للاشتراك اللفظي والامر الثاني الجزم به مع التردد في الخصوصيته

من انواع الموجود ... لو لم يكن الوجود مشتركا معنويا بل كان في كل منها بمعنى آخر

في الاول امتنع الجزم به مع التردد في خصوصيته كون الشيء جوهرا او عرضا او غير ذلك ضرورة ان

الوجود اما نفس الخصوصيات او مختص بها فانا اذا تيقنا ان ... ان او عرضا فيزول اعتقاده بوجود ذلك الممكن

اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجود اما على الثاني فلان التردد

في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا والثالث تمام الحصر في الموجود والمعدوم ولو لم يكن الوجود

مشتركا معنويا وكان لفظ كل معنى آخر لم يتم الحصر قولنا الانسان اما موجود او معدوم اذ معنى

الموجود ذاته متصفة بمعنى الوجود في اي شيء من معانيه يواد لا يتم الحصر لتجويز العقل الاتصاف

بالوجه بمعنى آخر فلم يكن معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي اريد وينبه على زيادته على الماهية

ذهنا عنده ان للعقلاء ان يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود وجوه

ثلثة الاول صحة سلبه اي الوجود عنها اي عن الماهية فلو كان عينها لما جاز سلبه عنها لامتناع

سلب الشيء عن نفسه والثاني افادة حمله عليها فلو كان عينها لما افاد لان حمل الشيء على نفسه

١٥

الكتاب ... على ان ... الواجب ...

نفسه على ... والثالث اكتساب ... فانه ... على كسب وجه

الجن والشيطان بخلاف ثبوت الماهية واثباتها لها فانه مذهب جمهور المتكلمين والحكماء على ان

حقيقة الواجب وجود خاص فالوجود عندهم عين الماهية في الواجب قال الامام وجوده لما

عينه لكان لا يحتاج اليها وانما عليه والمحتاج الى الغير ممكن فلعله وجوب ليس غير الكل

والا لكان وجود الواجب معلولا لغيره فلا يكون الواجب واجبا فلا بد ان تكون نفس

ماهية الواجب العلة متقدمة على المعلول بالوجوب فيلزم تقدم الماهية على الوجوب

بالوجوب وانه محال واجيب بان العلة متقدمة بالوجوب ممنوع كتقدم الماهية الممكنة

على وجودها فانها قابلة له عندكم والقابل لا يتقدم على المقبول لانه علة قابلية وليس ذلك

بالوجود لما ذكرتم بعينه وحكم ان يقولوا ان ما يلزم تقدمه على المعلول بالوجود هي العلة

الفاعلية ووجود الواجب على تقدير امكانه يحتاج الى الفاعل فيلزم المحال

الوجود عند القائلين بزيادته امر اعتباري لا يحتاج الى موجد فلا اشكال قائم بنفسه

مقتضي لغيره مخالف لوجود الممكن في حقيقته فقد لا يجب مخالفته وجود الواجب

لوجود الممكن صح تفرده اي وجود الممكن بالقيام بالماهية فلا يرد ان تجرده وقيامه

بذاته ... فيكون كل وجود مجردا لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فيكون ...

١٦

... الممكن المقول على الوجوب ... بالتشكيك ...

... الذي ذلك الوجود المجرد ...

الممكن ... عن الماهية وهي باطلة لان ماهية الممكن من حيث هي تقبل العدم ولا اثر لها

عنها الاحتياج الى الغيره فيكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة فلا يكون واجبا ولا

ايضا ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وذلك لان

ليس الوجود المشترك بل الوجود الخاص المخالف بالماهية لسائر الوجودات والجواب

الثاني والمعلوم ضرورة هو الاول والمراد بقيام الوجود بالماهية في الممكن قيامها به

ذهنا لا عينا اذ لا تميز لكل منهما على حدة في الخارج كقيام السواد بالجسم او كقيام البياض

بالجسم فلا يرد انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة استحالة اتصاف الشيء بنقيضه

وامتناع ثبوت ما لا ثبوت له في نفسه المحل فينقل الكلام الى وجوده فيتسلسل لان

ان وجود كل شيء زائد عليه والقيام الماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض او موجودة

فيعود او يتسلسل وذلك لان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هي بحسب العقل

الخامس شارك وجود الواجب لوجود الممكن في عارض هو مفهوم الكون

والوجود المطلق المقول على الوجودات الخاصة بالتشكيك لانه في العلة اقدم منه

في المعلول وفي الجوهر اولى منه في العرض وفي العرض القار كالسواد اشد منه في غير القار

فالحكم فيكون عارضا لما هي عليه اذ الماهية واجزاؤها لا يكون مقولا بالتشكيك

١٧

لا النفي ... على الاطلاق ... المقول ... بمعنى ... على ...

على افرادها فقول المقول على الوجودات بالتشكيك بمنزلة التعليل لكونه عارضا

ولا يلزم من ذلك زيادة الوجودات الخاصة لان زيادة العارض لا تستلزم زيادة

المعروض فيجوز ان يكون احد صور حصة مفهوم الوجود المشكك وجودا قائما بنفسه

مقتضيا لغيره لكنه حقيقته مخالفة لسائر الوجودات المعروضة لكن لا يخفى ان الوجود

الخاص لكل شيء ان كان عبارة عن شيء يلزمه من القول بعروض الكون عليه

والمعروض اذ لا اختلاف الا بالاطلاق والتقييد وذلك لان العارض وان كان

امرا وراء الثبوت لم يصح حمل الكون بمعنى الثبوت عليه هو ومن هنا ضعف قولهم

على الافراد فان نور الشمس ونور القمر ونور السراج مختلفة بالحقيقة مشتركة في عارض

النور المطلق وما يقال انه اي الوجود في الكل من الواجب والممكن نفس الماهية

الشيخ الاشعري بمعنى انه لا ينفك كل من الوجود والماهية يتحقق على حدة في الخارج

او ليس للشيء هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى لا بمعنى ان المفهوم من وجود الشيء

هو المفهوم من ذلك الشيء وانما هو اي الانفراد في المفهوم الوجود بنفسه

وهو الوجود المتأصل المتفق عليه الذي به يتحقق ذات الشيء وحقيقته في الخارج

... هو نفس تحققها وهو اعم الوجودات في الذهن وهو وجود غير متأصل بمنزلة ...

كان على الجسم لو تجسم لكان ذلك الجسم حقيقة بالاضافة الى ذات الشيء وحقيقته وبنظيم

الى اللفظي والخطي فانه من حيث الاضافة الى ذات الشيء وحقيقته اذ ليس الموجود في

والخطم الانساني الشخصي لا الماهية كما انه في الخارج الشخص وفي الذهن الماهية بالوجود

في اللفظ الاسم وفي الخط الصورة المرقومة ثم لما اضيف الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش

الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجود حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان والدليل

على الوجود الذهني مع ان كون العلم سواء كان لا يتحقق له في الاعيان او يكون كذلك مقتضيا

لثبوت امر في الذهن ظاهر جيء يجري مجرى الضروري بانا نتعقل ما لا ثبوت له في الخارج

اذ نحكم على الممتنعات الخارجية حكما ايجابيا كقولنا الممتنع اخص من المعدوم والمفهومات

مفهوما كليا متصفا بالكلية لا نفس الوجود في الخارج ونجد من القضايا القضية

حقيقية لا وجود لموضوعها في الخارج اصلا كقولنا كل عنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود

لا يحصل الكثرة الافراد الخارجية كقولنا كل جسم حادث فان التعقل والعلم والتميز

العقلاني كان بالحصول في الذهن فذلك المطلوب والا يكون بالحصول فيه فلا محالة

يقتضي التعقل اضافة وتعلقا بين العاقل والمعقول والتعقل الى لا تتهيأ

للاضافة الى النفي والعدم الصرف اذ ليس الثبوت والوجود في الخارج فكان في العقل قوله بحث

فان الاضافة انما تتوقف على الاثنينية وهو حاصل بمجرد حصول الشيء عند العقل القائل بالعلم

ولا تتوقف على الوجود لا ذهنيا ولا خارجيا هذا فان قيل لو كان التعقل مستلزما للوجود

في الذهن لزم اتصاف الذهن بالاعراض المتصورة من المتضادات ولزم وجود الممتنع في

الخارج قلنا وجود الشيء في الذهن وجود ظلي وهو وجود غير متأصل لذلك الشيء لا يقتضي

الاتصاف وانما المقتضي لذلك الوجود الاصلي الذي عليه يترتب الاثار كالمؤمن يتصور الكفر

فانه لا يتصف بالكفر بمجرد ذلك فلا يوجب الوجود الذهني اتصاف الذهن بالاعراض

المتصورة حتى يوجب الاتصاف بالمتضادات كالحرارة والبرودة وقوله ولا وجود الممتنع في

يحتمل ان يكون معطوفا على قوله اتصاف الذهن بالاعراض والعامل فيه لزم وجب او على قوله

الاتصاف والعامل فيه لا يقتضي وقوله لكن الذهن فيه انه في الخارج كالماء في البيت الا

الكوز مثلا فكان البيت ظرف الماء لان ظرف الظرف ظرف فكذا الخارج ظرف الذهني

بواسطة الذهن وجه المنع واما وجه النفي فهو ان الوجود الذهني وجود ظلي غير

اصلي فلا يطلق عليه الموجود فيما لو وجد الاصلي ثم المعقول من الوجود والشيئية

ليس الا الثبوت مرتبة فكل ما هو ثابت فهو شيء وموجود وبالعكس والمعقول في العلم

ليس الا الشيء فكل ما هو معدوم فهو شيء وبالعكس وكان المنفي ليس بشيء ولا ثابت فكذا المعدوم

ليس بشيء ولا ثابت ثم المعدوم في الخارج يكون عند الحكماء ثابتا في الذهن لانهم قائلون بالوجود

الذهني وعندنا اذ لا نقول به وكانه لا واسطة بين الثابت والمنفي فكذا لا واسطة بينه

او المعدوم وبين الموجود والمنافي مقابر بهذا ما ذهب اليه الحكماء وجمهور المتكلمين وبينهم

انهم اجمع انه على المعدوم شيئا وثابتا الا انه اطلق عليه لفظ الشيء حقيقة اذ يجب

لو لم يرجع فيه الى النقل والاستعمال واثبت الواسطة حينا فقال المعلوم ان لم يتحقق في نفسه

فمنفي وان تحقق فان كان مع ذلك له كون في الاعيان فاما بالاستقلال كالاسود والسواد

فهو موجود او بالتبعية كالعالمية والقادرية فواسطة وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم

ممكن وانما قيدنا المعدوم بالممكن لان الممتنع منفي لا نعرف لاحد منهم من اثبتهما

تعريفا لمن اثبت الواسطة فقط قال المعلوم ان لم يكن له ثبوت فمعدوم وان كان له ثبوت

فان كان بالاستقلال فموجود او بالتبعية فواسطة ومن عد المعدوم شيئا فقط قال

المعلوم ان لم يتحقق فمنفي وان تحقق فثابت فان كان له كون في الاعيان فموجود

والا فمعدوم وبين الواسطة بين الموجود والمعدوم حالا واشبهه انه يجب ان يجعل الوجود

منه اذ لو وجد لتسلسل الوجودات فلزم وجب اجتماع امور غير متناهية ويجب ان تعلم

والموجود لا يتصف بالنقيض اي بما يصدق عليه نقيضه فان العدم على تقدير الواسطة اخص من نقيض

الوجود وانما نقيضه اللاوجود وصدقه على الحال محال وقد يجاب بانا نختار انه موجود لكن لا نسلم لزوم التسلسل

لان وجوده عينه لان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه لكن اذا ثبت لنفسه فليس زائدا عليه

كالقدم والحدوث والوحدة والكثرة الى غير ذلك وقد يجاب بانا نختار انه معدوم ولا اتصاف

بالنقيض بل انما هو بالمعدوم وهو ليس نقيض الوجود لان نقيض العدم لا المعدوم شيئا وثابتا

المعدومات ممتاز بعضها عن بعض لان بعضها متصور فيتميز عن غير المتصور وبعضها

مراد فيتميز عن المراد ولا يعقل التميز بدون الثبوت لان التميز لا يتصور الا

بالاشارة وهي تقتضي ثبوت المشار اليه لامتناع الاشارة الى النفي الصرف وايضا

قالوا انها ممكنة لان كلامنا في المعدومات الممكنة وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي

في الممكن لعدم الفرق بين امكانه لا او لا امكان له لان المنفي في

نفسه منفي بالنسبة الى كل شيء كذا قالوا وما رأيت في نسخ المتن هكذا للفرق بين امكانه

ولا امكان له ولو لم يكن امرا ثبوتيا في نفسه لكان فرق بين ثبوت شيء وسلبه عنه

لان المنفي في نفسه منفي بالنسبة الى كل شيء فلم يكن الممكن ممكنا فالمراد بقوله لا انه

ليس بموجود وعدم كونه موجودا لا يوجب عدم ثبوته لجواز كونه واسطة

... قلنا ان اريد الثبوت ... عند المعتزلة ... منتقض بالممتنعات ...

٢٢

بين الموجود والمعدوم او معدوما لا منفيا فاعرفه فثبت موجود لان انتفاء غير الثابت
بالثابت ضروري قلنا ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فهو ممنوع وانما يلزم ان لو كان
بحسب الخارج وانما هو عند المعتزلة لا ينتقض بالممتنعات كشريك البارى واجتماع
النقيضين وكون الجسم في آن واحد في مكانين لتمايز بعضها عن بعض وعن الاعدام الموجودة
مع انها منفية قطعا ولا ينتقض ايضا بالمركبات الخيالية فانها متمايزة وممكنة ايضا مع انها
غير ثابتة وفاقا وان اريد في الذهن فلا يفيد وان الفرق بين نفي الحكم على الشيء وبالامكان
المنفي في نفسه على تقدير كونه منفيا غير ثابت في الخارج اصلا بل موجود اعتبارا في العقل ثابت
انه حال الوقف على تقدير كونه ثبوتيا فان معنى امكانه لا انه منفي بصفة غير ثبوتية وحاله
ونفي لا امكان لسلب تلك الصفة عنه فلا يلزم من كونه غير ثبوتي سلب الامكان عن الممكن
وقولكم ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوته في نفسه فلا يكون ثابتا قلنا لو نفي حصوله
للشيء في الخارج كبياض الجسم واما نفي الحكم على الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد معدوم والعنقاء
لا موجود واجتماع النقيضين ممتنع فلا فان الاول هو المصادقة على الشيء بعضها
ثبوتي وبعضها سلبي ثم كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا كقولنا الانسان موجود
والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كقولنا الانسان يوجد كاتبا

وبعضها الحمل الايجابي ... والطرفين ... الحكم ... صدقه يكون ...

كاتبا او يعدم كاتبا او بين غيرهما كما في وجود زيد في الزمان او المكان او في الاعيان او الاذهان ...

٢٣

فقد يكون ايجابيا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبيا وهو الحكم بانتفائه عنه وتحقيق
الحمل الايجابي الاتحاد الطرفين ذاتا وهوية يعني ان يكون ما يصدق عليه في الخارج او الذهن عنوان
الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول ليصح الحكم بان هذا ذاك للقطع بان هذا لا يصح
في الموجودين المتمايزين ذاتا ولا تغايرهما مفهوما بمعنى ان يكون مفهوم عنوان الموضوع مغايرا
لمفهوم المحمول ليفيد فائدة يعتد بها وهي ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب
الذات للقطع بعدم الفائدة في مثل الارض ارض والسماء سماء ثم اعلم ان الموضوع وان كان
لا يخلو عن المحمول ونقيضه لكن لا يلزم ان يعتبر فيه احدهما فلا يلزم التناقض ولا كون
الحمل لغوا هذا ثم الحكم قد يكون صحيحا اي صدقا وحقا وقد يكون فاسدا اي كذبا وباطلا
وليس صدق الحكم عبارة عن مطابقته لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفاه في الخارج ولا مطابقته لما
في الذهن لانه قد يرتسم فيه الاحكام الغير المطابقة للواقع بل صدقه يكون عبارة عن مطابقته لما
في نفس الامر والمراد بالامر الشأن وبالنفس الذات ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا
في نفسه اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن حكم الحاكم وادراك المدرك

فصل في الماهية اخرها اي الماهية مباحثها عن مباحث الوجود والعدم لان البحث

... عن السؤال بما هو ... وتوخذ بشرط شيء فتسمى المخلوطة ...

... من حيث انها ماهية مخلوطة ... باعتبار ...

٢٤

ماخوذة على حدة لما قالوا ما به الشيء هو هو يجاب به عن السؤال بما هو كان الكلية بما هو يجاب
عن السؤال بكونه قد توخذ بشرط شيء اي مقارنة العوارض فتسمى المخلوطة لخلطها
العوارض ولا خفاء في وجودها فان وجود الاشخاص في الخارج بين كزيد وعمرو وساير
افراد الانسان وقد توخذ بشرط لا شيء اي الخلو عن العوارض وتسمى المجردة لتجردها
منها ولا توجد في الاذهان فضلا عن الاعيان لان الوجود في الذهن من العوارض
سواء اطلقت العوارض او قيدت بالخارجية فان الكون في الذهن من العوارض التي
لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج اذ العوارض الذهنية ما يجعل الذهن قيدا للشيء
بان يعتبر الذهن قيدا لذلك الشيء عارضا او ملاحظا له والشيء الذي تفرضه موجودا
في الذهن عرض له في نفس الامر كونه في الذهن من غير ان يعتبره الذهن عارضا
له واما الحكم عليها باستحالة وجودها ولا حكم على الشيء الا بعد تصوره فلانها اذ تصورت
كانت من حيث ذاتها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها في الذهن قسما من
المخلوطة فيصح الحكم عليها باستحالة الوجود من حيث ذاتها وقد توخذ لا بشرط شيء
من مقارنة العوارض والتجرد عنها وهي اعم من المخلوطة والمجردة لصدقها عليهما

... لعدم التمايز ... العقل ثم اذا اعتبرت

٢٥

ماخوذة صدق المطلق على المقيد فيوجد المطلقة في الخارج لكونها نفسها اي نفس المخلوطة التي
لا جزؤها لما فيه لعدم التمايز والتغاير فيه اذ ليس الموجود من الانسان الا زيدا وعمرا وغيرهما
من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق وآخر كلي فيه وهو الخصوصية التي هي التشخص والا
لما صدق عليه المطلق لامتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل عليه واتحادا
التمايز والتغاير بين المطلق والمقيد في العقل دون الخارج ثم اذا اعتبرت الماخوذة
لا بشرط شيء معروضة للكلي المنطقي فهو اي المقيدة معروضة للكلي من حيث انها معروضة
له والمذكور باعتبار الخبر هو الكلي الطبيعي وانما يوجد منه المعروض لنفي الماهية المعروضة
للكلي دون الكلي العارض لها المنافي للتشخص اللازم للوجود الخارجي فان قيل كان يجب
ان لا يوجد المعروض ايضا لان الكلي العارض له ينافي ذلك قلنا انما يوجد مجردا عن العوا
رض المانعة عن الوجود من الكلية والجنسية والفصلية والنوعية ونحوها فان كلا منها
من العوارض الذهنية المانعة عن الوجود فما اشتهر من ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج
معناه ان معروض الكلي الطبيعي وهو الماخوذ لا بشرط شيء موجود فيه ووجوده فيه
انما يتحقق عند عروض التشخص فكان الحاصل ان ما صدق عليه الكلي الطبيعي اي المخلوط
موجود في الخارج وهو الافراد واما الماخوذ مع عارض الكلية فلا يوجد الا مجردا
عن الماخوذ لا بشرط شيء ...

من قال يقال الماهية بشرط لا شيء بمعنى انه يوجد عليها كل ما يقارنها فتكون مادة للشخص ... في تجويز الماهية المركبة او لا بل من انها لما الى البسيط ... متن

٢٦

الى الكل العقلي ثم ما ذكرنا من معنى الماهية بشرط لا شيء هو المشهور وقد يقال والقائل

ابن سينا الماهية بشرط لا شيء بمعنى انه يؤخذ عليها كل ما يقارنها او تعتبر الا من المنضمة

زائدة عليها فتكون مادة وجزءا للشخص او المجموع المركب من الماهية وما يقارنها

عليه في الوجودين الخارجي والذهني ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالتقدم

هو التقدم بالطبع ولا يصح حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود مثلا

الحيوان اذا اخذناه بشرط ان لا يكون معه النطق كان جزءا ومادة للمجموع المركب من الحيوان

والناطق لا يحمل عليه واذا اخذناه بشرط ان يكون معه الناطق كان نوعا واذا اخذناه

لا بشرط ان يكون معه شيء كان لا جنسا اذ يمكن ان تعتبر التغاير بينه وبين ما يقارنه

وان تعتبر اتحادهما فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين فلا يحمل عليه

والثاني نفس الانسان والثالث جنس محمول عليه ثم الماهية اما بسيطة لا جزء لها كالواحد

او مركبة تقابلها كالجسم ولا خفاء في وجود الماهية المركبة ويلزم منه وجود البسيطة اذ لا بد

من انتهائها الى البسيطة لان الواحد مبدأ المتعدد كما ان الوحدة مبدأ التعدد فكما

امتنع حينئذ وجود متناه او غير متناه لا جزء له الا يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع ان يوجد

مركب لا يكون فيه احاد اي اجزاء غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام

و احتياج بعض الاجزاء الى البعض في المركب الحقيقي ضروري بخلاف المركب الاعتباري متن

٢٧

او لانه اي التركيب قد يكون حقيقيا بان يحصل من عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات مختصة

بلوازم وآثار وقد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة يعتبرها العقل امرا واحدا وان

لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يوضع بازائه اسم كالعسكر واحتياج بعض الاجزاء الى البعض

في المركب الحقيقي ضروري اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة

وحدة حقيقية بل اعتبارية ثم الاحتياج قد يكون من الجانبين وقد يكون من جانب واحد

كالمركب من البسائط العنصرية وما يقوم بها من الصورة المعدنية او النباتية او الحيوانية

اذ الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من الجانبين كما في الهيولى

والصورة فتحتاج الهيولى الى الصورة من حيث ان بقاء الهيولى بالصورة والصورة

الى الهيولى من حيث تشخصها بالهيولى كذا قالوا بخلاف المركب الاعتباري فان قيل

احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا قلنا الصورة الاجتماعية

في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس

في العسكر في الخارج الا تلك الافراد ولو وجدت الهيئة جزءا من العسكر لكان موجودا

في الخارج لان جزء الموجود موجود قطعا ولذلك لا يقول به عاقل ثم انهم اختلفوا

في ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل الجاعل ام لا وتحرير هذه المسألة ... اختلافا

ومن خالف في مجعولية الماهيات اراد انها من لوازم الوجود كاحتياج الاجسام الى الماهية كما هي او يعتبر

والآنات احتياج الممكن الى العلة ضروري متن

٢٨

المشهور ان المراد بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل الخارجي

من لوازم الهوية دون الماهية فمن قال بمجعولية الماهية اراد ان المجعولية تعرض للماهية بجملة

الى الماهية بشرط شيء ومرجعها الى الهوية ومن خالف في مجعولية الماهية قال العدم بها

الى اي المجعولية من لوازم الوجود وعوارض الهوية كاحتياج الاجسام فانه ليس من لوازم

ماهية الجسم حتى لو تصور ماهيتها غير متناه كان جسما لا من لوازم الماهية كزوجية

الاربعة فانها من لوازم ماهية الاربعة حتى اذا تصورنا اربعة ليست بزوج لم تكن اربعة

ولا يكون مراد المخالف ما ذكرنا لكن لا معنى لقوله وجه فان احتياج الممكن الى العلة ضروري

فعلى هذا المذكور يكون الخلاف لفظيا ولما فرغ عن مباحث الوجود والماهية شرع

في لواحقهما فقال فصل في التعين تعين الشيء كما في شرح المقاصد غير ما هية

ووجوده وحدته لكون كل من هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعين

اذ لا يصدق قولنا الكلي ماهية وموجود وواحد ولا يصدق انه متعين وان كان التعين

او المتعين مفهوما كليا صادقا على الكثرة وبين التعين والتميز عموم من وجه لصدقهما

على تشخصات الافراد اذا اعتبرت مشاركتها في الماهية مثلا فان كلا منها متشخص

ويتميز عن غيره وصدق التعين بدون التميز حيث لا تعتبر المشاركة وبالعكس

افراد الشيء انما تتمايز بعوارض مما تقتضي ما يعتبر الهذية فيجعل متشخصا اي متعينا ... والمشخص من تلك الهذية او ما يفيدها

٢٩

في تمايز الكليات كالانواع المعتبرة اشتراكها في الجنس هذا ثم اعلم انه اختلف

في ان التعين وجودي او عدمي حقيقي او اعتباري ولا بد في تحقيق الحق من بيان ما هو المراد

بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ ولنبين المراد بالتعين والتشخص فنقول

الشيء انما يتمايز بعوارض ربما تنتهي تلك العوارض الى ما يفيد الهذية وامتناع

الشركة اذا كانت الافراد من الموجودات الخارجية فبعد تلخيص ان المراد بالتعين

والتشخص هو تلك الهذية الحاصلة بالعوارض او ما يفيدها يعني العوارض

او كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة او ان لا يشترك فيه او عدم قبوله لها اي

للشركة وبعد تلخيص ان المراد بالعدمي المعدوم او العدم المطلق او المفهوم

المركب مع وجودي كعدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيرا او غير المركب كعدم

قبول الشركة او ما يجري مجراه من مفهوم العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة وان

المراد بالوجودي ما كان بخلاف فهو الموجود او الوجود مطلقا او المفهوم الذي

لا يدخل في مفهومه العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدمي وان

اللا عمى وجودي كذا في شرح المقاصد وبعد تلخيص ان المراد بالحقيقي ما له ثبوت

في نفس الامر مع قطع النظر عن غيره من شائبة فرض وتقدير من العقل وان المراد

بالاعتبار ما كان خلافه بمعنى ما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل لا يستند ان التعين

وجودي او عدمي حقيقي او اعتباري فلا خفاء في ان العوارض وجودية والهذية اعتبارية

وكذا الفرد بحيث لا يقبل الشركة او عدم قبولها على مذهبنا ولا يستند عليك ان التعين

لا يحصل بانضمام الكلي الى الكلي لان كلا من المنضم والمنضم اليه لكونه كليا يمكن للعقل

صدقه على كثيرين والتعين على كل تقدير لا بد فيه من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل ذلك

هو اما يستند الى الفاعل القادر المختار كغيره من الممكنات على ما هو عندنا من استنادنا

الكل اليه تعالى او الى الوجود الخارجي عند بعض للقطع بان الماهية اذا تحققت في الخارج

لا يقبل الشركة وانما يقبلها في العقل فان قيل فيلزم ان لا يتعدد التعين لان الوجود

امر واحد ومقتضى الواحد لا يكون الا واحدا اجيب بان الوجود وان كان بحسب

المفهوم واحدا لكن يتعدد افراده بحسب الازمنة والامكنة وسائر الاسباب ويتعدد

اعترض بان الذي يفيد العلية فان قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجي

مع قطع النظر عن جميع ما عداه قلنا قطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفائه كذا في شرح

المقاصد او الى اسباب اخر كما ذهب اليه الفلاسفة من ان التعين يستند الى النفس الناطقة

فيتحقق نوعها في الشخص الواحد الخاص من الماهية والتعين الا لعلة بها لم يكن الوجد

اما المادة المتشخصة بالحقيقة او العوارض بحسب تعاقب الاستعدادات

ان يوجد معها تعين آخر والا انفك عنها التعين الاول فيتخلف المعلول عن العلة

هذا اذا كان تعين الماهية زائدا عليها معللا بها واما اذا كانت الماهية مقتضية ذاتها

ممتنعة نقيضها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رايهم فلا ينتقض هناك

تعددا اصلا او الى المادة المتشخصة اما بالذات كهيولى الافلاك فان هيولى كل فلك

متشخصة في نفسها وممتازة عن هيولى فلك آخر واما بما يلحقها من العوارض المتعينة

في نفسها اللاحقة بحسب تعاقب الاستعدادات كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة

مشتركة بينها تشخصها وتعددها باعراض تلحقها بحسب تعاقب استعدادات

مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فصل في بيان الوجوب والامتناع

والامكان في الامور المقارنة للماهية بالقياس الى الوجود في القدم والحدوث كما يجيء ان شاء الله تعالى

والمعاني عقلية تحصل من نسبة المفهوم الى الماهية البسيطة الى الوجود في نفسه كان في قولنا هل العنقاء

موجود او مركبة الى الوجود في نفسه كان في قولنا هل الحركة دائمة كما في شرح المقاصد ان هل اما بسيطة

بها وجود الشيء في نفسه او مركبة يطلب بها وجود شيء لشيء المفهوم اما وجوده في نفسه او وجوده

ومحمولة العقل معان هي الوجوب والامتناع والامكان لان حمل الوجود على الشيء او ربط الشيء بالشيء

بواسطة الوجود اما على وجه الوجوب كقولنا صانع العالم موجود والاربعة لها الزوجية او على وجه الامتناع

٣٢

كقولنا شريك الباري موجود والاربعة يوجد لها الفردية واما على وجه الامكان كقولنا الانسان

موجود او يوجد له الكتابة انتهى والياء في جلية في البيان لمية وهذه الامور الثلاثة تصورها ضروري

غير محتاجة الى التعريف واما التعريف بمثل ضرورة الوجود للوجوب او ضرورة العدم للامتناع

او لا ضرورتهما للامكان فهو لفظي يقصد به تفسير مدلول اللفظ وضرورة التصور انما يتم

من التعريف الحقيقي وينقسم كل من الاولين لنفي الوجوب والامتناع دون الاخير اي الامكان

لانه ذاتي ليس الا والا يلزم الانقلاب اي انقلاب الشيء واجبا او ممتنعا اي ضروري الوجود او العدم بالذات ولا ضروري

الوجود والعدم بالغير غير نفي ما بالذات وهذا معنى الانقلاب الى الذاتي والغيري لان الضرورة وجود

الشيء او لا وجوده في نفسه او ضرورة وجوده لشيء آخر او لا وجوده له ان كانت بالنظر الى ذات

الموضوع كوجود الباري وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم الفردية لها

فذاتي والا فغيري فالموصوف بالذاتي من الواجب او الموصوف بالوجوب لذاته هو اما واجب الوجود

لذاته ان يوخذ الوجود محمولا وهو الله تعالى او واجب الوجود لشيء آخر وهو الموضوع ان يوخذ

رابطة بين الموضوع والمحمول كزوجية الاربعة فانها لازم ماهية الاربعة وواجب الوجود لها

نظرا الى نفسها من غير احتياج الى امر آخر والموصوف بالذاتي الممتنع اي الموصوف بالامتناع

لذاته هو اما ممتنع الوجود لذاته ان اخذ الوجود محمولا كشريك الباري او ممتنع الوجود

فانها لا بعينها ما هيها الاربعة وواجبة لها بالنظر الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر والموصوف بالذاتي الى آخره

اي الموصوف بالامتناع الذاتي هو اما

ممتنع الوجود لذاته كما اذا اخذ الوجود

محمولا كشريك الباري او ممتنع الوجود

لشيء آخر فهو الموضوع كما في التعبير كما

اذا اخذ ...

٣٣

لشيء آخر كما اذا اخذ رابطة بين الموضوع والمحمول كوجود الاربعة والموصوف بالعارض الواجب

... بتفاوت ... ضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد منه

استعداد الانسان النطفة للعلقة ثم للمضغة وهذا الامكان ليس

٣٤

يتم الاستعدادي ليصون الحق فان قيل كل حادث مسبوق بمادة تكون محلا لامكانه فمن اين يكون لها للحوادث ابتدائية

لازما للماهية لانه يوجد بعد العدم بحصول بعض الشرائط والاسباب ويعدم بعد الوجود

بحصول الشي بالفعل فيبقى بالامكان الاستعدادي وهذا المعنى الاخير للامكان عرض من

فاذا كل حادث مفتقر الى مادة قديمة اذ لو كانت حادثة لاحتاجت الى مادة اخرى وهلم

جرا فيتسلسل لكونه لا بد للمادة محلا للامكان فان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع

الانقلاب كل ممكن فله امكان موجود جوهري وليس بجوهر لكونه اضافيا فيكون عرضا

ويستدعي محلا موجودا ليس نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشي على نفسه ولا امرا

منفصلا لانه لا معنى لقيام امكان الشي بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة

ومفتقر الى مدة سابقة على وجوده لها يكون تعاقب الحوادث على المادة من الشرائط

والاسباب وانما تم قولهم بهذا الافتقار لو سلم ان كل حادث لهذا المعنى بالامكان

الاستعدادي ممكن لكن غير مسلم وليس هذا شيئا من الانقلاب لان المقابل

للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتي اللازم لماهية الممكن ونحن لا ننفيه عنه

الحادث وهو لا يقتضي محلا موجودا لانه ليس امرا وجوديا والا لم يكن للممكن حال عدمه

فلم يكن لازما لماهية الممكن ثم الحكم باحتياج الممكن في وجوده وعدمه الى المؤثر

وعلوية الحكم بامتناع ترجيح احد طرفيه الذين هما متساويان لا ترجيح لاحدهما

٣٥

بلا مرجح فيرجح ... احد المتساويين بلا مخصص بل يخص ... كالهارب يسلك

على الاخر بلا مرجح ضروري بعد تصور طرفي الحكم من غير افتقار الى دليل فان منع

بالا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه لا يكون لذاته بل

لامر خارجي فان قيل يمكن المنع وقوع الممكن لا لذاته ولا لامر خارجي بل بمجرد الاتفاق

قلنا بطلانه يظهر بادنى التفات ولهذا الحكم بديهي لا ينافيه النظر وهذا الترجيح الذي

الذي قلنا بامتناعه غير ترجيح المختار احد المتساويين بلا مخصص وداع اليه بل بمحض

الارادة الى شانها الترجيح والتخصيص كالهارب من السبع يسلك احد الطريقين

المتساويين في الافضاء الى المطلوب الذي هو النجاة والجائع ياكل احد الرغيفين

المتساويين في جميع الجهات فنحن لا نقول بامتناع هذا الترجيح فضلا عن كونه

ولا يذهب من جانبه جواز الترجيح الذي قلنا بامتناعه اذ العقل ههنا يترجح على

الترك فان الهارب باختيار يرجح سلوك احد الطريقين على ترك سلوك الاخر

غاية الامر انه لا يكون الى الفعل داع باعث للفاعل عليه فان قيل لا يخلو اما ان يكون

التاثير حال الوجود او العدم لكن التاثير حال الوجود باطل لانه تحصيل الحاصل وايجاد

الموجود وكذا في حال العدم لانه جمع بين النقيضين يعني جمع الشي وعدمه فامتنع

التاثير مطلقا قلنا نختار ان التاثير والايجاد حال الوجود الحاصل بهذا الايجاد

٣٦

...صل بتحصيل اخر لا المحوج من الامكان او الحدوث فيه خلاف ولكل وجهة ...

في ايجاد الموجود بوجود مقارن لهذا الايجاد لان حصول الاثر مع التاثير زمانا وذلك

تحصيل الحاصل بهذا التحصيل والمستحيل انما هو تحصيل الحاصل بتحصيل اخر

وقد نختار ان التاثير حال العدم ولا جمع بين النقيضين لان ان الاثر عقيب

ان التاثير بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا ومنع امتناع التخلف

انه لا يتخلف ان ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يحدث صفة في نفسها اصلا كهذه

وهذا الصوت لان حدوثها اما حال عدمها فاجتماع النقيضين واما حال وجودها

فحصول الحاصل هذا ثم لما ذكر احتياج الممكن الى المؤثر اراد بيان صفته المحوجة فقال

والمحوج هو الامكان او الحدوث فيه خلاف ذهب الاول الحكماء وبعض المتكلمين والى

الثاني قدماء المتكلمين ولكل وجهة فللاول انه اذا لاحظ العقل كون الشي غير

مقتضي للوجود والعدم بالنظر الى ذاته حكم بان كلا من وجوده وعدمه لا يكون الا

بسبب خارجي وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم اولا وللثاني

ان العقل اذا لاحظ كون الشي ما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة توجبه

من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم ولا يجوز

ان يكون هو الامكان لان الامكان كيفية لنسبة الوجود الى الماهية والنسبة متاخرة

٣٧

... الاحتياج ... الوجود ... القدم ... الاستمرار ... حال البقاء ... امر ... ممكن

وانت خبير بان الاحتياج ثابت للممكن في نفس الامر مع قطع النظر عن حكم حاكم فلا بد لثبوته الممكن دون الواجب والممتنع من امر فيه وهو اما

انه الامكان او الحدوث والاحتياج الممكن الى امر خارج دائر فرض قدمه ... كلام الفريقين في الاثبات مغالطة واما في الابطال

متاخرة عن المنتسبين فيكون متاخرا عن الوجود المتاخر عن التاثير المتاخر عن

الاحتياج فيكون المحوج هو الحدوث واجيب بان الامكان متاخر عن الماهية نفسها او عن

مفهوم الوجود وليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا يوصف الماهية وجودها

بالامكان قبل ان تتصف به واما الحدوث فلا تتصف به الماهية ولا وجودها الا حال

كونها موجودة والحق ان العلية انما هي بحسب العقل يعني ان الاول بلا خلاف الامكان او الحدوث

فيحكم بالاحتياج لا بحسب الخارج بان يتحقق الامكان او الحدوث فيتحقق الاحتياج

ولهذا يظهر ان كلام الفريقين في الابطال مغالطة واما في الاثبات فكلام القائلين

بان المحوج هو الامكان اظهر بالقبول انتهى ثم اعترض بانه لو كان المحوج هو الامكان لاحتاج

حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة فالتاثير حال الوجود وقد حصل فيلزم تحصيل

الحاصل فهو سابق ... الى امر اخر متجدد وهو تاثيره غير الباقي الى الممكن فيلزم استغناء

من المؤثر ولا محوج اليه فيه علة لاستواء نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن بعد اثره

في حقه لا يعقل مؤثر والجواب ان معنى الاحتياج الى المؤثر انما توقف الوجود او العدم

الى المؤثر ابتداء او توقف استمرارهما حال البقاء على استمرار وجود العلة او انتفائها يعني

امتناعه بدون ذلك واستمرار الوجود ليس له وجود بالاضافة الى الزمان الثاني

تحقق الطرف الاخر لاستلزامه استفادة الاولوية الذاتية منه

والحاصل ان عدم المعلول لعدم العلة والتأثير حال البقاء لينبغي ان يتبع حصول موجود بالوجود

الابتداء فانه يلزم تحصيل الحاصل وهذا ان اخرجه لا يكون تأثيراً في الباقي بل التأثير انما هو في الباقي

بمعنى انه يديم له الوجود والنسخة التي رأيتها بخطه او بقيد الاحتياج في حال البقاء انما توقف

الوجود او العدم آه وهو مشهور من الشيخ ثم الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى

ذاته سواء ولا يعقل اولوية بالذات لاحد الطرفين اي الوجود والعدم الا بمعنى ان الممكن

قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوجوب

والا لزم كونه واجباً او ممتنعاً وهو مع ان الاولوية بهذا المعنى ايضاً كالاولوية التي تنتهي الى حد

الوجوب منتفية لا يتحقق في الممكن والا لما تحقق الطرف الآخر الذي ليس له اولوية في الوجوب

مثلاً لاستلزامه لتحقق الطرف الآخر انتفاء الاولوية الذاتية من الطرف الذي له

الاولوية وذلك لان وقوع الطرف الآخر اما ان يكون بلا سبب مرجح فيلزم ترجيح

المرجوح وهو محال واما ان يكون بسبب موجب فيكون وقوع الطرف الاول في متوقفاً

على عدم ذلك السبب فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب

والجواب انه لا يلزم من توقف الوقوع على امر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها

غير ذاتية وذلك لان التقدير ان المراد لها رجحان ما لا الى حد الوجوب وقيل العدم

او انما بالاولوية السيالة اي غير القارة كالحركة والزمان ولا الى جانب بقائها وهو بان

غير البقاء او غير مستلزم له وماهية السيالة لا تقتضيانها التجدد ليست قابلة للبقاء مع

تساوي نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقيل العدم اولى مطلقاً اذ يكفي في العدم انتفاء جزء

من العلة ولا يتحقق الوجود الا بتحقق جميع اجزاء العلة فالعدم اسهل ورد بان سهولة

العدم بالنظر الى الغير لا يقتضي اولويته بالذات ثم لا محالة وجود الممكن محفوف بوجوبين

كلاهما بالغير الاول سابق على الوجود والثاني لاحق له اما الاول فلانه وان سلم ثبوت

الاولوية لاحد طرفي الممكن لكنها لم يجب او سلم ينتفي بالغير لاحد الوجود بان اي

الطرف الآخر ممتنعاً بالغير لم يوجد لامتناع الترجيح بلا مرجح اللازم على تقدير

عدم الانتهاء الى حد الوجوب اما اذا لم يكن لاحد الطرفين اولوية فظاهر انه يلزم الترجيح

بلا مرجح واما اذا كانت فلانه لعدم انتهائها الى حد الوجوب يجوز الوقوع في وقت

والعدم في آخر واختصاص احد الوقتين بالوقوع ترجيح بلا مرجح وهو ممتنع واما

الثاني فلانه حين الوجود امتنع العدم لامتناع الجمع بين الوجود والعدم وهذا

لا ينافي الاختيار لان الاختيار من تمام العلة فلا يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار

والارادة وكون المعلول واجباً بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه والثلثة

كالقدم والحدوث والوحدة والكثرة والبقاء والتعين الموصوفية اعتبارات عقلية لا الاثر

اي الوجوب والامتناع والامكان بل كل ما اي كل نوع يوصف اي فرد لو فرض موجوداً

منه اي من ذلك النوع بمفهومه متعلق بيوصف اي بمفهوم ذلك النوع فيوجد لذلك

النوع في ذلك الفرد مرتين مرة على انه حقيقته واخرى على انه صفته كالقدم فانه

لو فرض فرد منه موجوداً لو صف بالقدم والا لكان حادثاً ولا شك ان القدم

صفة لازمة لموصوفها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف بها ايضاً كذلك

فيلزم حدوث القديم والحدوث فانه لو وجد فرد منه لحدث والا كان قديماً فالموصوف

به اولى بالقدم فيكون الحادث قديماً والوحدة فانها لو وجدت لكانت واحدة والا

كانت كثيرة فينقسم الوحدة والكثرة فانها لو وجدت لكانت كثيرة لكونها

مركبة من الوحدات والبقاء فانه لو وجد لكان باقياً والا اتصف بالفناء اذ

كان البقاء باقياً لم يعن البقاء باعتبار التعين فانه لو وجد لكان له تعين آخر

والموصوفية فانها لو وجدت فلا اقل من ان تكون موصوفاً بالوجود فيكون

لها موصوفية وهلم جرا وقيل انها لو وجدت لكانت لها ماهية موصوفاً بها فتكون

هناك موصوفية اخرى فتدبر وخذ ما صفا وقس على هذه المذكورات غيرها

فانها اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج والا لزم التسلسل في الامور الموجودة

فان قيل لم لا يجوز ان يكون وجوب الوجوب مثلاً عينه قلنا لانه لو كان كذلك لكان محمولاً عليه

بالمواطأة ضرورة وكان لا يرتبط لان الوجود اذا كان واجباً كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق

لانه معنى للواجب الا مادة الوجوب ولان وجوب الوجوب نسبة بين الوجوب ووجوده

فلا يجوز ان يكون نفسه ثم انه اعترض بانا قاطعون بانه تعالى واجب وواحد وقديم في الخارج

لا في الذهن فقط بل كل من الوجود والقدم والوحدة ثابت له تعالى في الخارج والجواب

ان معنى كون الشيء واجباً في الخارج انه في الخارج بحيث اذا عقل ينتزع اي ينتسب الى الوجود

منه في العقل معقول هو الوجوب والحاصل في الخارج هو كونه بحيث اذا تعقله الذهن

حصل فيه معقول هو الوجوب وكذا البواقي فصل في القدم والحدوث والمتصف

بهما حقيقة كما ذكره في شرح المقاصد هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يتصف بهما العدم

القدم اما ذاتي او زماني لانه اما بمعنى عدم المسبوقية بالغير وهو الذاتي او بمعنى عدم المسبوقية

بالعدم وهو الزماني وكذا الحدوث اما ذاتي او زماني لكنه بخلافه بمعنى المسبوقية بالغير هو الذاتي

وبالعدم هو الزماني فيكون الحادث بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني اذ المعلول القديم يجب

الزمان ان ثبت كان حادثاً بالمعنى الاول لان كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سبقاً ذاتياً

وعندنا لا قديم بالذات سوى الله تعالى ولا بالزمان سوى صفاته واما المعتزلة فانكروا

٤٤

ويلزم المعتزلة كثير من الاحوال في عند الفلاسفة كثير فلا يستلزم القديم الا الصفات والقصد الا الاحادث والعدم

ان يوصف بالقديم ما سوى الله تعالى انكار اجيب باللفظ لكن قالوا به معنى ولذا قال ولزم المعتزلة

كثير من الاحوال فانهم اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية

فزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات واثبت ابو هاشم منهم حالة خامسة مميزة للذات تعالى عن

سائر الذوات المساوية في الذاتية في الاجهة واجيب من جانب المعتزلة بان القديم موجود

لا اول له وهذه الامور التي اثبتوها احوال لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة الا

ان يراد بالقديم ثابت لا اول له لكن الكلام في المعنى المشهور وعند الفلاسفة كثير لانهم زعموا

ان العقول والافلاك وغير ذلك على التفصيل الذي سنطلع عليه ان شاء الله تعالى قدماء ولا يستند

القديم الى المختار بمعنى لا يكون اثرا صادرا منه لان فعل المختار مسبوق بالقصد والقصد الى الايجاد

مقارن العدم اذ القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل ضرورة ورد بان ذلك لا يجوز ان يكون

تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات بل نقول ان كان

القصد كافيا في وجود المقصود كان مع المقصود زمانا وان لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كالقصد

لا فعالنا ولا يمكن عدمه اي عدم القديم لكونه واجبا او امتناع عدمه خلاف ويستند اليه اولى

الواجب بالذات او بواسطة يمتنع عدمه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لا يعلم ان اثبت للواجب

عدمه عدم الواجب وهو محال خاتمة وزعمت الفلاسفة ان كل حادث اي موجود بعد

المسبوق بالعدم

٤٣

التقدم والتأخر المعتبران اما ان يكون بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالشرف او بالرتبة

بعد العدم مسبوق بالزمان وبمواد لانه قدم الزمان وبتوجه بان سبق عدم الشيء على وجوده

لا يعقل الا بالزمان وسيجيء البيان على ما هو الحق في اقسام التقدم والتأخر والمعية مختص

بحكم الاستقراء في خمسة لانها اما ان تكون بالعلية او بالطبع او الزمان او الشرف او الرتبة

فالتقدم والتأخر بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح وبالطبع هو تقدم المحتاج البعض المحتاج لا

العلية ولا يكون بينهما اقتران واجتماع كتقدم الجزء على الكل وبالزمان كتقدم الاب على الابن وبا

الشرف كتقدم المعلم على المتعلم وبالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدأ محدود وذلك اما الحسية

بان يكون الحكم ما لترتيب في تقدم البعض على البعض مأخوذا من الحس لكونه في الامور المحسوسة

او العقلية بان يكون ذلك بحكم العقل لكونه في الامور المعقولة وكل منهما يكون وضعا او طبعا كتقدم

الامام على المأموم وتقدم الرئيس على المرؤوس تقدم بعض سائر العام على البعض وتقدم الجنس على

النوع وفي سائر ذلك حكم المعية وسمعلوم ان تقدم عدم الحادث على وجوده ليس الا بالزمان ولا يلزم قدم

الزمان والمتكلمون منعوا الحصر وقالوا انها قسم آخر مغاير للاقسام الخمسة المتقدمة ذكره بقوله

او بالذات كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض كتقدم الامس على اليوم فانه كان ليس بالعلية

والطبع والشرف والرتبة لعدم الاقتران والاجتماع ليس بالزمان ايضا لان الامس الامس

والبيرونية لا يقع في الزمان فسبق العدم بمعنى تقدم الحادث على الحادث بمعنى الموجود بعد العدم

الوحدة والكثرة ما من العلل او تحقيقه بالتشكيك فلا يتحمل معروضها فيكون جهة الوحدة فيه مقومة متن

لا يلزم ان يكون بالزمان ليلزم قدم الزمان لجواز ان يكون قبيل تقدم بعض اجزاء الزمان على

بعض فان قيل التقدم والتأخر داخل في مفهوم اجزاء الزمان فان تقدم الامس على الغد فلا يا

لا يقيس فهو سواء وكذلك حال عدم الحادث بالنظر الى وجوده قلنا الحادث من حيث الحدوث

ايضا كذلك اذ لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم فلا يلزم ان يكون سبق العدم على

الحادث بالزمان كما لا يلزم ان يكون اي الحادث اسكات استعداده ليلزم قدم مادة له وقد مر ذلك

فنذكر فصلا من الامور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية الوحدة والكثرة وهما

من المقابل او تحقيقه البته فلا احد في تفسير الوحدة بعدم الانقسام والكثرة بالانقسام لفظي وتعريفهما

او حملها على افرادها بالتشكيك اما الوحدة فلان معروضها استفادتها بالاولية اذ الواحد

بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع ومن الواحد بالجنس واما الكثرة فلان معروضها

في كل عدد اشد منها في ما دونه وقد يتحد معروضهما بان يكون واحدا من جهة وكثيرا من جهة اخرى

فيكون جهة الوحدة اي الجهة التي بها يتصف الكثير بالوحدة مقومة فيكون الكثرة ذاتية للكثير او خارجة

عنه واما تمام ماهيته وهو الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعي

وافراده واحدة بالنوع او جزءها وهو تمام المشترك بين مختلفة الحقائق فهو الواحد بالجنس

قريبا كالحيوان بالنسبة الى افراده او بعيدا كالجسم النامي والجسم والجوهر والاتحاد

٤٥

او عارضة او لا مقومة فيسمى الواحد في الجنس مجانسة وفي النوع متن

فهو الواحد بالفصل كالناطق مقيسا الى افراده وانما يغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار

الذاتي او عارضة اي يكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اي محمولا عليها خارجا عن ماهيته

فتلك الكثرة واحدة بالعرض اما بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة

كالقطن والثلج واحد في البياض الارض ان نحو ان يحمل عليها

خارج عن ماهيتها وموضوع لها بالطبع لانه معروض ولها عارض او بالمحمول ان كانت جهة

الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما في القطن والثلج واحد في البياض مجانسة

عليها الطباع خارج عنها اولا تكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عارضا لها بان لا

يكون محمولا عليها اصلا فتكون مشتركة كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في

التدبير فان للنفس تعلقا خاصا بالبدن تتمكن من تدبيره وتصرف فيه

للملك تعلق خاص بمدينته بحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها وفي مصالح المدن فهو تعلق

فيكون متحدا بالتدبير الذي ليس مقوما ولا عارضا شيئا منها بل عارض للنفس والملك

واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض الحول

ثم الوحدة تتنوع بحسب ما فيه النوع والجنس وغيرهما ولكل نوع منها اسم خاص فتسمى الوحدة

في الجنس كوحدة الانسان والفرس في الحيوان مجانسة وفي النوع كوحدة زيد وعمرو في الانسان

٤٩

بينهما مناسبة و يمتنع اتحاد الاثنين كالاستدلال عليه بان اختلاف الماهيتين او الهويتين ذاتي لا يزول باو منعهم
المنع بان هما اما موجودان او معدومان او مختلفان لا اتحاد تموتوع بانهما موجودان

مماثلة فان قيل انهما متماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية وفي الكم عددا كان او مقدارا
مساواة وفي الكيف كوحدة الجنس في اللون مشابهة وفي الخاصة في الشكل كوحدة التاريخ
والهواء في الكيف مشاكلة وفي الاطراف كطاسين اطبق طرف احدهما مع طرف الاخر مطابقة
وفي الوضع كسطح المحدب والمقعر للفلك بالنسبة الى ما بينهما موازاة ومحاذاة وفي
النسبة والاضافة كزيد وعمرو اذا تشاركا في بنوة بكر مناسبة ويمتنع اتحاد الاثنين بان يكون
هناك شيئان فيصيران شيئا واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماء في اناء
واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارا طينا او الكون والفساد
كصيرورة الماء هواء فانه جائز بل واقع بل بان يصير احدهما الاخر الصائر
بعينه اياه وامتناعه مدرك ضرورة والاستدلال عليه بان اختلاف الماهيتين وتغايرهما
او الهويتين ذاتي لا يعقل ان يزول اذ لكل شيء خصوصية بها هو هو فمتى زالت
الخصوصية لم يبق ذلك الشيء ليس هذا الاستدلال باوضح من المدعى وكالاستدلال
بان حال الاتحاد اما موجودان كان اثنين او معدومان كان فناء
لهما او مختلفان فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر فعلى كل تقدير لا اتحاد بالمعنى
المتنازع فيه مدفوع هذا الاستدلال بانهما موجودان لكن لم يوجد وتمام كونهما اثنين بل

٤٧

بل بوجود واحد ولم لا يكون هذا كافيا في الدفع لو ورد ان ذلك اما احد الوجودين الاولين
فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر او غيرهما فيكون فناء لهما او وجود ثالث ارده بقوله فهو
نفي الوجودين الصائرين واحدا او امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع
اتحاد الاثنين على الاطلاق فلم يكن النفع الا في الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري
واعلم ان للكثرة خواص منها الغيرية وهي نقيض هو هو في الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق
انه هو فعينه والا فغيره فان كان بحسب المفهوم فبحسب المفهوم كما في نسبة الانسان
الى البشر والناطق وان كان بحسب الذات فبحسب الذات كما في نسبة الانسان الى الحجر
هذا ما عليه الجمهور وقد يخص الغيران بموجودين فيخرج المعدومان وكذا المعدوم والموجود
وبناء على ان التغاير وجودي لا يتصف به المعدوم وانه لا تمايز بين الاعدام فيجوز
انفكاكهما اي انفكاك كل عن الاخر والمراد جواز الانفكاك بحسب التعقل دون الخارج
فلا يرد ان العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون
الصانع لانه كما يمكن ان يعقل وجود الصانع بدون العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم مع
ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان نعم قد يعترض ويرد انه لا انفكاك بين
المتضايفين بحسب التعقل فيلزم ان لا يكونا متغايرين فالتزم بعض ذلك وقالوا انهما موجودين

٤٨

انهما متضايفان ليسا بموجودين والغيران لا بد ان يكونا موجودين فالجزء مع الكل ليس
اي عينه وهو ظاهر وهو في الصفات المرفوع للمنصوب ولا غيره لانه لا يجوز وجود الجزء بدون
الكل لكنه يمتنع عكسه وكذا الصفة مع الموصوف ليست هو ولا غيره لانه لا يجوز وجود الموصوف
مع عدم الصفة لكنه يمتنع عكسه ولذا الذي ذكرنا من عدم كون الجزء غير الكل وعدم كون الصفة
غير الموصوف يصح ما في الدار غير زيد وغير العشرة مع ان فيها الاجزاء والصفات الغير المحمولة
فانك اذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد القائم فيها كنت صادقا ولو كانت الصفة غير
الموصوف لكنت كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والا لم يكن ثوب
غيره وهو باطل كذا الحال في الجزء مع الكل فانك اذا قلت ليس في الدار غير العشرة على تقدير
الصدق يحكم بثبوت العشرة فيها فلو كان الجزء غير الكل لم يكن كذلك ورد بان المراد نفي عدد
فوق العشرة واعلم ان مشايخنا لما قالوا بوجود صفات قديمة لزمهم القول بتعدد القدماء
وباثبات قديم غير الله تعالى ولو التفصي عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفة والذات وكذا
بين الصفات والمراد بهذا انه يرتفع قدم غير الله تعالى لا تعدد القدماء وتكثرها لان الذات
مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع بعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة
متكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة فليس المعنى ما ذكره من ان الشيء بالنسبة

٤٩

بالنسبة الى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره اذ لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود
لان كلا منهم في اجزاء غير محمولة كالواحد في العشرة وفي صفات هي مبادي المحمولات كالعلم والقدرة
في المحمولات كالعالم والقادر كما يشعر به قوله الغير المحمولة لكن لا يخفى ان في القول بزيادة
الصفات على الذات بحسب الوجود شناعة لا يقبلها العقل السليم اذ يلزم احتياج الواجب
موجبا بالنسبة الى الصفات وتعدد الواجب تعالى عن ذلك فالحق ما قاله صاحب المواقف
وان كان الكلام في مبادي المحمولات كالعلم مثلا مع الذات لا هو بحسب المفهوم كالمفهوم
العلم هو مبدأ الانكشاف بخلاف مفهوم الذات ولا غيره بحسب الوجود فانه في الواجب
هو الذات بحسب الوجود وكذا باقي اسماء الصفات مع الذات وبعضها مع بعض
فلا خلاف بين من نفى الصفات وبين من اثبتها الا بحسب اللفظ ولا يرد عليه شيء الا
فاذ تم فقوله فليس المعنى الخ متفرع على قوله الغير المحمولة وسيأتي التماثل وهو الاشتراك في الصفات
النفسية وهي الصفات الثبوتية الدالة على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر
جوهرا وذاتا ويقابلها الصفات المعنوية وهي الصفات الثبوتية الدالة على معنى زائد
على الذات ككون الجوهر حادثا وقابلا للتحيز وقد الاشتراك ... كالمثلين
في الاخرة الاحكام الخارجة والواجبة والممتنعة والمختلفة لزوم تغايرهما كان بين

50

الخالف في تخصيص الغريين كامر والاولى ان يقال عليه انه لا تعدد ح فلا تمانع في امتناع اجتماعهما
في محل واحد اذا كانا من قبيل الاعراض لكن ان العرضين اذا اشتركا في الماهية والصفات
النفسية لم يتمايزا الا بالمحل لان تشخص العرض بالمحل ولو اتحد المحل ايضا ارتفع الاثنينية فلا
يصح التماثل لانه فرع الاثنينية قال في شرح المقاصد ورد بانه يمنع لجواز ان يختص كل بعوارض
مستندة الى اسباب مغايرة ومنها التضاد وهو كون المعنيين المراد بالمعنى ما يقابل العين
اي ما لا يكون قيامه بنفسه واحترز به عن العينين والعين مع المعنى والعدمي والعدم
مع الوجود وفي التعريف شامل للقديم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله تعالى وعلم زيد
اذ لا تعاقب باشتراط التوارد على محل واحد وقد يقال ح معنى التعاقب الاجتماع انهما
يتواردان على محل ولا يكونان معا فيخرج مثل ذلك لان محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث
وبالعكس ولان القديم لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل وقوله لذاتيهما احتراز عن مثل العلم
بحركة الشيء والعلم بسكونه في آن واحد بمعنى العلم بانه متحرك والعلم بانه ساكن فانهما لا يجتمعان
لكن لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون المعلومين وانما قلنا بمعنى العلم بانه متحرك والعلم
بانه ساكن لان تصور حركة الشيء وسكونه ممكن وقوله يخرج اجتماعهما في محل واحد لكن
يخرج عن مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد وفي من جهة واحدة احتراز عن خروج

عن خروج مثل الصغر والكبر والقرب والبعد فانهما لا يمتنع اجتماعهما عند اختلاف الجهة

51

ويمتنع عند اتحاد الجهة كما اذا اعتبر اضافتهما الى معنى لكون واحد صغيرا وكبيرا بالنسبة
الى زيد وربما يعترض على تعريف المتضادين بالمتماثلين كالسوادين مثلا فانه يصدق عليه امتناع
اجتماعهما ويجاب بان اتحاد المحل شرط في التضاد ولا تماثل الا عند اختلاف المحل كذا في شرح
المقاصد ثم ما ذكرنا من معنى المثلية والتمايز والتضاد انما هو اصطلاح المتكلمين وعند
كل اثنين غيران فان كانا اثنين لا ثبت بالحقيقة فبالحقيقة او بالعارض فبالعارض
او بالاعتبار فبالاعتبار فان اشتركا في تمام الماهية كزيد وعمرو في الانسانية فمتماثلان
والا فمتخالفان سواء اشتركا في ذاتي او عرضي او لم يشتركا اصلا وحال المتخالفين
متقابلان ان امتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فخرج بالتخالف المثلان
وان امتنع اجتماعهما والتقييد بوحدة المحل لان المتقابلين قد يجتمعان في الوجود
كبياض الرومي وسواد الحبشي وانما قيد وحدة الجهة احترازا عن خروج
مثل الصغر والكبر وقد عرفت معنى امتناع اجتماعهما فيخرج ما ليس كذلك فان كانا
وجوديين فان كان تعقل احدهما اي المتقابلين الوجوديين بالقياس الى الآخر
فمتضايفان كالابوة والبنوة وان لم يكن تعقل احدهما بالقياس الى الآخر فمتضادان

52

كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا والآخر وجوديا فان قيد بكون الموضوع
مستعدا للوجودي بحسب شخصه كعدم اللحية عن الامرد او نوعه كعدمها عن المرأة او جنسه
القريب كالعقرب فان البصر شأن جنسها القريب اي الحيوان او البعيد
كعدم الحركة الارادية عن الجبل فان جنسه البعيد اي الجسم الذي فوق الجماد قابل للحركة
الارادية فملكة وعدم وان لم يقيد كذلك فايجاب وسلب كالسواد واللاسواد هذا
وقد يشترط في التضاد غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض كتباعدهما في الغاية
دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف ويخص التضاد بهذا المعنى باسم الحقيقي
وبالمعنى الاول باسم المشهوري وقد يشترط في الملكة والعدم الاستعداد للوجودي
في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج لا عن الامرد الذي ليس من شأنه اللحية في ذلك
الوقت ويخص هذا المعنى باسم المشهوري والاول باسم الحقيقي ولا تقابل بالذات
بين الوحدة والكثرة لتغاير موضوعيهما لان موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة
كان الوحدة جزء الكثرة والشرط في التقابل وحدة الموضوع ولتقوم احدهما
بالآخر فان الوحدة علة مقومة للكثرة لكون الكثرة مجتمعة من الوحدات ولا شيء
من المتقابلين كذلك انما يكون احدهما علة للآخر فقط لان العلم لا يكون

العلة بما يحتاج اليه الشيء فان كانت داخلة فوجب الشيء معها اما بالفعل صورة واما بالقوة فهي

53

لا يكون مقوما في التضايف فلان المقوم للشيء متقدم عليه وجودا وتعقلا والمتضايفان
يكونان معا في التعقل والوجود واما في التضاد فلان المقوم للشيء يجامعه والضد لا يجامع
الضد وانما قلنا بالذات لان بينهما تقابل التضايف بواسطة ما عرض لهما من العلية والمعلولية
لكون الوحدة علة مقومة للكثرة فصل في العلة والمعلول لما كان وصف
العلية والمعلولية من الامور العامة اورد بحثهما فيها وهما من لواحق الوجود والماهية
وبينهما تقابل التضايف فلا يجتمعان في شيء واحد الا باعتبارين العلة ما يحتاج
اليه الشيء وهي اما تامة او ناقصة والناقصة اما جزء الشيء وداخلة فيه او امر خارج عنه
فان كانت داخلة فوجب الشيء معها اما بالفعل كالهيئة للسرير فهي علة صورية واما
بالقوة كالخشب للسرير فهي علة مادية المشهور اعتبار القوة والفعلية في الوجود لكن
الاولى اعتبارهما في الوجوب كما فعله المحقق لما قال في شرح المقاصد ان المادة
اذا لحقها صورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة
فلا يكون مانعا وتخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر
الى المادة لا يكون الا بالقوة ويمكن ان يقال ان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء
معه بالفعل البتة والمادة ما يكون وجود الشيء معه بالقوة في الجملة نحو لا تنافي

٥٤

علية او لما في غائية تو مرجع الشرط على الآلات الى الفاعل وجميع ما يتوقف عليه الشيء الشيء علة تامة له

ان وان كانت خارجة فاما ان يكون علا فاعلية كالنجار للسرير او لما الى لاجلها فهي علة

لا يكون مع المادة والصورة والغاية

غائية كالجلوس عليه ويخص الاوليان اعني الصورة والمادة باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر

اليهما في حقيقته ووجوده فقط اذ لا يعقل الا بهما ويخص الاخريان اعني الفاعلية والغائية

باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط وتعقل بدونها ومرجع الشروط

والآلات الى الفاعل فتندرج في الاقسام لكونها داخلة فيما به الشيء وجميع ما يتوقف

عليه الشيء يجب ان لا يبقى وراءه امر آخر يحتاج اليه ذلك الشيء سواء كان مركبا او بسيطا لا

يجب ان يكون مركبا من علة امور البتة كما شعر به عنوان الجميع ثم علة تامة والناقصة

مع بعضها يتوقف عليه الشيء والتامة قد تكون هي الفاعل وحده في البسيط الموجب

ايجابا وقد تكون هو مع الغاية كالبسيط الموجود للبسيط اختيارا ذاته بعلة المختار

قد يكون لغرض يدعو اليه وقد تكون هو مع المادة والصورة الغاية في الموجد للمركب

منها مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة

تقدمتها على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة لان جميع اجزاء الشيء نفسه

وانما التقدم لكل جزء منها فما يقول من ان العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على

اطلاقه بل العلة الناقصة او التامة التي هي الفاعل وحده او مع الغاية وقد يظهر

الاولى ان يقول ما يحتاج اليه لا ما يتوقف عليه

٥٥

ويمتنع عدم الفاعل يجب وجود المعلول والامتناع الترجيح بلا مرجح وبالعكس لان الاحتياج من لوازم الامكان المحوج الى وجوده

لذا ان المرجع يا يحتاج اليه الشيء ليس مطلق العلة وعند تمام الفاعل بجميع جهات التأثير

من الشرائط والآلات والقابل يجب وجود المعلول لانه لو جاز عدمه لكان وجوده

بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح لان المفروض حصول جميع جهات التأثير من غير ان يتبع

شيء يوجب الترجيح والامتناع الترجيح بلا مرجح ضروري وبالعكس يجب عند وجود المعلول

يجب وجود الفاعل لان الاحتياج الى المؤثر من لوازم الامكان والامكان من لوازم

المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون

اللازم ولما كان في بعض الصور يتوهم وجود المعلول بدون العلة استدركه بقوله

وجوده اي المعلول مع انعدامها اي بدون العلة انما يتصور في المعدات لا

في العلة المؤثرة الموجدة كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء فان البناء

بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الخشبات وغيرها وتلك الحركات معدة

لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علة فاعلية غير تلك الحركات لا يتصور وجودها بدونها

تلك الحركات والمؤثرة في الوجود ان ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه من غير انفكاك

الى امر آخر كالشمس يفيد ضوء المقابل وبقاءه وقد يفتقر البقاء الى امر آخر

فالمؤثر في الوجود غير المؤثر في البقاء كما في استعداد البناء فيفيد الاستعداد ثم يفتقر بقاؤها

٥٦

بوحدة الفاعل لامتناع الاحتياج فلا تنعقدا معا منقطع فلا عكس لاستنادنا الكل اليه تعالى ابتداء او

فلا استدلال بانه لم يصدر عن الواحد الا الواحد لزم اتحاد

السلسلة العلية ضعيف

الاشتغال الى استمرار الماهية بتعاقب الاسباب بوحدة المعلول بالشخص يوجب وحدة الفاعل

لامتناع توارد العلتين على معلول واحد بالشخص اذ على تقدير التوارد يلزم احتياجه الى كل

من العلتين لكونه علة له واستغنائه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية والاحتياج

والاستغناء معا ممتنع ضرورة ولا عكس عندنا يعني وحدة الفاعل لا توجب وحدة المعلول

لاستنادنا الكل اليه تعالى ابتداء من غير توسط شيء كما هو مذهب اهل السنة والاستدلال على ما عند

باته لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد من الثاني وعنه واحد

وهي الثالث وهلم جرا فاذا لزم اتحاد السلسلة ولزم في كل موجودين فرضا ان يكون احدهما

علة للآخر والآخر معلولا له بواسطة او بلا واسطة فيلزم ثبوت العلية فيما بين كل شيئين

فيما بينك وبين هذا الحجر ضعيف لا يصلح للاستدلال لان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول

الاول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات على ما ذكروا ان اول ما صدر

عن المبدأ الاول الذي ليس فيه تكثر جهات شيء كان ذلك الشيء واحدا بالذات وبالحقيقة

على ما ذكروا

لكن يتعقل بحسب الاعتبارات المختلفة امور هي الوجود والهوية والامكان والوجوب

بالغير فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات امور متكثرة تصير ابتداء سلاسل

وانما لم يجعل الواجب مبدأ للممكنات باعتبار لزوم كثرة السلوب اذ السلب انما يعقل

٥٧

ههنا الفاعل شيئان فصاعدا لهما غير مصدرية الآخر وحل شيء منها فيه تركيب الا تسلسل لانه لا مجال

بعقل بعد ثبوت الغير فلو ملاحظا كان دورا فيما يرد تمسك المخالف يعني الفلاسفة بانه لو صدر

عن الواحد الحقيقي شيئان لمصدرية لهذا غير مصدرية لذاك لان المفهوم من هذا

غيره من ذلك فلا يكونان نفسه وذلك ظاهر فاما ان يكون احدهما او كلاهما داخلا فيه

واما ان لا يكون بل كان كلاهما خارجا عنه والكل باطل فانه ان دخل شيء منهما

دخل كلاهما او احدهما فيه لزم تركب الواحد الحقيقي وتسلسل الى ما لا نهاية

دخول احدهما دون الآخر فهو ايضا فيه ذلك فيكون له مصدر عنه فيبطل الكلام

في مصدريته في تسلسل المصدريات وتقرير هذا التمسك بانه ان اريد بالتغاير

التغاير بحسب الخارج فلا لانها اي المصدرية اعتبار عقلي لا تحقق لها في الاعيان او

بحسب الذهن فلا محالة في كونها نفسه بحسب الخارج على ان المصدرية لما كانت من

الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج كانت غير محتاجة الى علة توجدها فلا يكون

الذات مصدرا لها فلا يكون هنا لك مصدرية اخرى حتى يتسلسل وبعد تسليم كونها

امورا محققة في الخارج يرد بانه يرد علا نقد بوصدر الواحد فان المصدرية لو كانت

متحققة في الخارج فالواحد الحقيقي اذا صدر عنه شيء فقد تحقق هنا له مصدرية

مغايرة له ضرورة انها نسبة بينه وبين ذلك الشيء فلو تكون نفسه فاما ان يكون

واعلم انه لا يقتضي شيئا ولا يلزم فيه امتناع تعدد اثر البسيط ومن ان الفاعل البسيط لا يكون فاعلا وقابلا معا لان نسبة الفاعل بالوجوب ونسبة القابل بالامكان

داخلا فيها وخارجا عنها فاذا دخلت تركب واذا انحل وقولهم المراد بالواحد الحقيقي

لا يصدر عنه الا الواحد انه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو بالحيثية ضرورة ان فاعليته

لهذا الشيء غير فاعليته لذاك الشيء واذا كان تكثر المعلول مستلزما لتكثر الفاعل كان وحدة

الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض لا يفيد هذا القول شيئا فاعلا وبعد تفسيرهم

من لا يجعل من معارك الاراء ولا يوافق ما بنوا عليه من ان الواحد الحقيقي

لا يصدر عنه الا الواحد من امتناع تعدد اثر البسيط فان هذا القول يجوز ان يصدر

عن البسيط شيئان بل اشياء فيكون علية لكل واحد مفهوما اعتباريا مغايرا للعلية

الاخرى فلا يقدح ذلك في البسائط الحقيقية والا لما جاز ان يصدر عنه شيء ما اصلا

لان علته لذلك الشيء مفهوم مغاير لذات العلة يجب ان يعقل من ان الفاعل البسيط

الحقيقي لا يكون قابلا لان الفعل والقبول اثران فان كان البسيط قابلا وفاعلا

فقد صدر عنه اثران وهو باطل والكلام في القول المذكور لانه بناء عليه لا يمنع من كون

البسيط قابلا عنه شيئان كما عرفت وقد يستدل على ان الفاعل لا يكون قابلا بان

نسبة الفاعل الى الفعل بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فيكون

قبول الشيء وفاعليته له متنافيين لتنافي لازمهما اعني الوجوب والامكان فلا

فلا يجتمعان ورد بان الفاعل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المفعول كما ان القابل وحده

لا يجب معه وجود المقبول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود المفعول والمقبول وجب

وجودهما فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان وبان نسبة القابل الى المقبول

بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب وبعد تسليم بناء على ان الفاعل وحده قد يكون

في بعض الصور مستقلا موجبا للمفعول ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد له من فاعل

وانه ليس معنى الامكان العام احد نوعيه اعني الوجوب بل الاعم بحيث يحتمل الامكان

الخاص ولذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول ورد بانه لا امتناع في اجتماع

الوجوب واللاوجوب بجهتين لجواز كون الشيء واجبا للشيء من حيث كونه فاعلا له

وغير واجب من حيث كونه قابلا له فصل فيما بني على استناد الممكنات

الى الله تعالى ابتداء يجوز دوام افعال القوى الجسمانية الحالة في الجسم بمعنى لا

تناهيها مدة وعدة فان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان ابدا

وليس ذلك الا بدوام القوى الجسمانية وكونها فاعلة فعلا غير متناه زمانا وعدة

لخلق الله تعالى وعند الفلاسفة يلزم تناهيها بحسب الشدة بمعنى ان قوى الجسمانية

لا تقوى ان تفعل حركة لا تكون حركة اخرى اسرع منها وبحسب المدة بمعنى انها لا تقوى ان

والعدة في القوى جسمانية اختلاف القابل في الطبيعي باختلاف الفاعل فانا اذا فرضنا في حركتها الاتحاد في المبدأ تفاوت الجانب الاخر فيلزم التناهي

تفعل في زمان غير متناه وبالعدة اي لا تقوى على فعل عدده غير متناه لان القوى

تأثير القوى الحالة في الجسم تأثيرا قسريا وهو التأثير في جسم اخر غير محلها يختلف باختلاف

القابل المقسور لانه كلما كان القابل اكبر كان تحريك القاسر اياه اضعف لكون معاوقته

ومعاوقته اكثر واقوى والطبيعي اي تأثير قوى الحالة في الجسم تأثيرا طبيعيا وهو التأثير

في جسم هو محلها فاندرج فيه التحريك الارادي الصادر عن النفوس الحيوانية يختلف

باختلاف الفاعل لانه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كان الطبيعة فيه اقوى لكثرة اتحادا

ان القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر

لكونها متجزئة بتجزيها فاذا فرضنا حركتيهما اي الصغر والكبر مع اتحاد في المبدأ

تفاوت الجانب الاخر اي جانب الانتهاء فيكون حركة القابل الصغير اكثر من حركة

الكبير لكون المعاوقة فيه اقل وحركة الكبير بالطبع اكثر من حركة الصغير لكون

الطبيعة في الكبير اقوى فيلزم التناهي بالمدة والعدة لانه بالضرورة تنتهي

حركة القابل الاكبر قبل الاصغر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد

على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره وتنقطع حركة الصغير بالطبع قبل الكبير

ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فيلزم منه انتهاء حركة الكبير

ايضا وبعد تسليم التناهي بانه انما يتم لو كانت القوة لعلة الجسم فهي مستحيل الاعدام فهو تمنع ذلك

الكبير لكونها على نسبة جسمها اضعافا مضاعفة قالوا في شرح المقاصد لا امتناع الا التناهي

بحسب الشدة وجواز ان يقع لا في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الان ظاهر لا امتناع ان

يقع الحركة في زمان قابل للانقسام بحيث يكون القوى الا وقع الحركة في نصف ذلك

الزمان اشد تأثيرا فيتصور امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة ورد بعد

تسليم التناهي بمنع التأثير القوى فان الحوادث عندنا مستندة الى الله تعالى ابتداء لو كان

القوة بقدر الجسم حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقته

تحريكه نصف قوة معاوقة الكبير او تحريكه وهو ممنوع لجواز ان تكون القوة من الاعراض

التي لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والابوة فصل في الدور والتسلسل

اوردها في هذا الباب لورودهما على العلية والمعلولية يستحيل الدور وقدمه على

ابطال التسلسل لتوقفه عليه وهو حقيقة كما قال بعض المحققين توقف كل واحد

من الشيئين على الاخر ويلزمه توقف الشيء على ما يتوقف عليه فهو تعريف باللازم

اختاره لانه اظهر استلزاما لتقدم الشيء على نفسه وانما كان مستحيلا لان الامتناع

ما يستلزمه من تقدم الشيء على نفسه ضرورة وجه الاستلزام ان الشيء اذا كان علة للاخر

كان متقدما عليه واذا كان الاخر علة له كان متقدما والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك

في التسلسل بوجوه منها انه معروض العلية والمعلولية لا الى نهاية لان المؤثر المستقل للجملة ليس نفسها ولا جزء منها لاستحالة ...

92

الشيء فيكون الشيء متقدما على نفسه ويلزم كونه متأخرا عن نفسه والكل بديهي الاستحالة وبستحيل

التسلسل وهو ترتب معروضي العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض العلية معروضا

للمعلولية ولا ينتهي الا بما يعرض له العلية دون المعلولية وليس ذلك منه ان ... لكنه اختار

لان بعض ما ذكره في بيانه لا يستقيم انما ينطبق عليه ولان المطلق هنا استحالة وانما

يستحيل في العلل والمعلولات لو تسلسلت من غير ان ينتهي الا علة محضة لكان هناك جملة هي

نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلولة كل من احادها الواحد منها وتلك الجملة موجودة ممكنة

والمؤثر المستقل لتلك الجملة ليس نفسها والا لكانت موجودة قبل وجود نفسها ولا ينوهم

ان الجملة انما يطلق على المتناهي اذ المراد بالجملة هنا هو تلك الاحاد بحيث لا يخرج

عنها واحد منها وهذا المعنى معقول في الامور المتناهية وغير المتناهية ولا جزء منها

والا وجد ذلك الجزء نفسه لان موجد الكل موجد لاجزائه ومن جملتها ذلك الجزء ...

للدور المستحيل والمراد بالدور هنا لازمه بل المؤثر المستقل لها يكون خارجا فيكون واجبا لا

لان الخارج من سلسلة الممكنات لا يكون الا واجبا لانحصار الموجود في الممكن والواجب ...

لا لكانت شيئا من الجملة اي جزءا من اجزائها فان جميع الاجزاء لو وقع بغير ذلك الخارج كان

المجموع واقعا بغيره اذ ليس في المجموع شيء سوى الاجزاء فلم يكن ذلك الخارج علة للمجموع فان ما

93

فينقطع لانا نفصل من السلسلة جملتين متفاصلتين واحدة ثم نطبق بين الجملتين بان نوقع بازاء كل جزء من الجملة التامة جزءا من الجملة الناقصة

فاذا كان الخارج الواجب موجدا الجزء من اجزاء الجملة فينقطع الا ذلك الجزء السلسلة المعلولة

لكون الموجد الخارج من جميع الممكنات واجبا بالذات ولا يجوز ان يكون ذلك الجزء معلولا لشيء

من اجزاء الجملة لامتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لان الكلام في المؤثر

المستقل فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول

لجزء آخر منها ولانا نفصل من السلسلة جملة منقطعة احد طرفيها المتناهي فنحصل جملتين

احديهما من المعلول المحض والثانية من الذي فوقه ثم نطبق بينهما بين الجملتين من طرفهما

المتناهي فالاول من احديهما بازاء الاول من الاخرى والثاني بازاء الثاني وهلم جرا فان

وقع بازاء كل جزء من الجملة التامة جزء من الجملة الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو

والجملة الناقصة هو محال ضرورة والا يكون بازاء كل جزء من الزائد جزء من الناقص

وجد في الزائد جزء لا يوجد بازائه من الناقصة شيء فعنده هذا الجزء انقطعت الناقصة

فتناهت الناقصة لانها لا تزيد عليها الا بواحد والزائد على المتناهي بقدر المتناهي متناه

بلا شبهة فلزم المتناهي على تقدير اللاتناهي وهو محال دائما او سلسلة العلل والمعلولات

لما اشتملت على معلول واحد محض لا يكون علة لشيء لزم اشتمالها على علة محضة لم يكن معلولة

تحقيقا للتكافؤ بين المتضايفين فان العلية والمعلولية متضايفان وحكم المتضايفين

94

التكافؤ في الوجود بمعنى انه اذا وجد احد المتضايفين وجد الآخر فلا بد ان يوجد بازاء كل

واحد من احدهما واحد من الآخر فلو لم تنته السلسلة الى علة محضة مع اشتمالها على معلول

محض لزم معلولية بلا علة فلا يتحقق التكافؤ ولانا نعزل المعلول المحض من السلسلة

ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه الى غير النهاية المعلول المحض متعددا باعتبار وضع العلية

والمعلولية فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار ولان الشيء من حيث انه علة مغاير

له من حيث انه معلول ثم نطبق بين سلسلتي وضع العلية والمعلولية فيما فوق المعلول المحض

فيلزم بالضرورة سبق العلة على المعلول زيادة العلية على المعلولية بواحد وتناهيهما

ضرورة تناهي الزائد على المتناهي بالقدر المتناهي ولانه ان الشأن لو انقسمت

المفروضة عددا بين زوج والا فرد وكل منهما اي من الزوج والفرد اقل بواحد

مما فوقه الا اثنين من الثلاثة والثلاثة من الاربعة فيتناهيان لان كل عدد يكون اقل

من عدد آخر يكون متناهيا لانه محصور بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد

الذي فوقه ولقائل ان يقول ان عدم الانقسام عندنا وبين اثنين من ان ينتهي الى الانقسام

لكن لم يكن عددا بين زوجين لا ينتهي والاول هو الفرد والثاني ليس بفرد ولا زوج

في شرح بيان خواص المتناهي تفاصيله في بيان ان كلا من الصورة والمادة

95

فلا يقال الصورة لكل صيرة في اخرى تقابل ... بالاجسام الجسم المتعين بما هي الصورة المادة ...

والمادة والغاية قد يقال بالاشتراك لمعنى غيرما سبق فيقال الصورة لماهية حاصلة

في امر قابل لها واحد بالذات او بالاعتبار حين يعد المعروض لها فيها بالمعنى السابق

ويقال المادة لمحلها او محل تلك الهيئة اي الامر القابل للبياض كالجسم وبهذا الاعتبار

يتضايف كل منهما الا الآخر بخلاف الاعتبار السابق فانه كانت الجزئية معتبرة بذلك

الاعتبار في مفهوميهما لكونهما مادة وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما

والغاية لا يقال لما لاجله الشيء بمعنى ان ذلك الشيء محتاج في وجوده العيني لا وجوده

العقلي بواسطته اي محتاج الى العلة الفاعلية وجهة كونها علة تحتاج الى تصور

الغاية وقصدها كذلك يقال لما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن جهة عليه واحتياج

من الفعل اليه وان لم يكن للفاعل قصد سواء كان تحتاد كالعثور على الكنز

في حفر البير او لا كغاية الحركة الغير الارادية مثل الوصول الى الارض لهبوط الارض

ثم جعل بعض الممكنات علة لبعض مؤثرا فيه رأي الفلاسفة وبعض المليين والمعتزلة

فان الموجد عندنا هو الله وحده نفي العلية والتأثير في الممكن هو التسبب العادي

فانه جرى عادة الله تعالى بان يخلق ذلك عقيب ذلك الممكن بحيث يتبادر الى العقول ان وجوده

موقوف على وجوده

الباب الثاني في الاعراض

قدمها على الجواهر

96

وفيه فصول الفصل الاول في مباحث الاول في تقسيم الموجودات ان لم يسبق بالعدم فقديم والا فحادث والمتحيز بالذات فهو جوهر او بتبعية غيره فعرض اما مختص بالحي كالحيوة والادراكات او غير مختص كالاكوان والمحسوسات فالموجود انسان كان وجوده للذات فواجب

مع تقدم الجوهر بالطبع لانه قد يستدل باحوال الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال

الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها

من الجواهر الفردة الغير المتناهية وفيه فصول الفصل الاول في مباحث المبحث الاول

في تقسيم الموجود فهو ان لم يسبق بالعدم فقديم وهو الواجب وصفاته الحقيقية والا فحادث

وهو قسمان جوهر وعرض فانه ان تحيز بذاته فهو جوهر او بتبعية بان حل في المتحيز بالذات فهو

عرض وان لم يكن متحيزا بذاته ولا حالا في المتحيز بالذات فلم يعد من اقسام الموجود لانه

لم يثبت وجوده عندنا اذ لم نجد دليلا عليه فاحتمل ان يكون موجودا وان يكون معدوما سواء

كان ممكنا او ممتنعا وربما يستدل على امتناعه بانه لو وجد لشاركه الباري تعالى في التجرد فيحتاج

الى الامتياز بالفصل فيلزم التركيب في الباري والمشترك والمميز وضعفه انه لا الاشتراك في العوارض

سيما السلبية لا يوجب التركيب لجواز اشتراك البسيطين في عارض ثبوتي كالوجود او سلبي كنفي

ما عداهما عنهما والعرض اما مختص بالحي كالحيوة وما يتبعها من العلم والادراكات بالحواس الظاهرة

والباطنة وسائر ما يتبع الحيوة او غير مختص كالاكوان الاربعة من الاجتماع والافتراق والحركة

والسكون والمحسوسات اي المدركات بالحواس الظاهرة على ما يجيء تفصيلها ان شاء الله تعالى وقالوا

بعض الفلاسفة الموجود ان كان وجوده لذاته فهو الواجب لذاته والا فالممكن

97

والا فممكن وهو ان استغنى عن محل يقومه فهو والموضوع فجوهر والا فعرض واجناسه بحكم الاستقراء تسعة الكم والكيف والاين والاضافة والمتى والوضع

والا فممكن وهو ان استغنى في الوجود عن محل يقومه وسمي ذلك المحل الموضوع فجوهر والا فعرض

فالصورة الجوهرية الحالة في المادة خارجة عن تعريف الجوهر وداخلة في تعريف العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنها

مستغنية عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض لان الحال قد يكون

بحيث لا يتقوم ولا يتحصل المحل بدونه ويسمى صورة ومحلها مادة وقد يكون بحيث يتقوم وجود المادة

عن الحال بدونه فيكون ماغنا من الصورة لاحتياج المادة الى الصورة وقد يكون بخلافه ويسمى الحال

عرضا والمحل موضوعا واجناسه العالية بحكم الاستقراء تسعة الكم والكيف والاين والاضافة

والمتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل ولما كانت هذه المقولات امرين متجددين

غير قارين اختير لهما لفظا ان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال لانهما يقالان بعد

الحاصل بعد الحركة وفي المبحث الثاني في امتناع قيام العرض بنفسه وبأكثر من محل واحد بالذات

او بالاجتماع كوحدة العشرة فان الوحدة عرض قائم بمجموع عدد صار باعتبار الاجتماع شيئا

واحدا وحقيقة البلقة المتحيزة فان الجميع عرض قائم بالاعضاء الصائرة بالاجتماع شيئا واحدا

ومن الضروري ان الاول لا يحتاج الا الى التنبيه وأما الثاني فقد ينبه عليه بأن حصول عرض واحد

في محلين كحصول الجسم الواحد في مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضروري البطلان

الحق الحق وانفكاك الا التنبيه جوز البعض زعما ان القرب قائم بالمتقاربين والاخوة بالاخوين

98

ان العرض في مثل القرب والجوار والتركيب حقيقة واحدة والثالث ان العرض يستحيل انتقاله من محل الى محل آخر لان وجوده في نفسه هو وجوده في محله ولان تشخصه ليس لاجل ذاته

لاحتياجه لكان من الاوصاف المتحدة بين الجانبين بخلاف مثل الاخوة والبنوة وربما لا يتم

ان العرض في مثل القرب والجوار والتركيب واحد بالشخص قائم بالطرفين بل متعدد بتعدد القائم

بكل منهما فرد مغاير للقائم بالاخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع

اشتراك الشخص والمبحث الثالث في العرض يستحيل انتقاله من محله الى محل آخر لان وجوده في نفسه

هو وجوده في محله بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر فيكون زواله عن ذلك

المحل زوالا عن وجوده بخلاف وجود الجسم في المكان فانه مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه

فعند الانتقال الى مكان آخر وليس ذلك زوالا عن وجوده ولان العرض لا يتشخص بذاته والا

انحصر نوعه في فرد لامتناع تخلف المعلول عن علته ولا بما يحل فيه لان الحال في الشيء محتاج في تشخصه

الى الوجود ولا بمنفصل لان نسبته الى الكل على السواء فافادته هذا التشخص دون ذلك ترجيح

بلا مرجح فتعين انه ليس الا بمحله فيستحيل انتقاله لان الانتقال يقتضي الا يبقى الحال

في حال الانتقال ثم لا نسبة الى الكل سواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا سيما اذا كان

وهو ما قد يتوهم من حدوث الشيء المجاور كحدوث الحرارة في مجاور النار والرائحة في مجاور

المسك ونحو ذلك انه انتقال وليس كذلك بل هو حدث بخلق الله تعالى المختار عند المجاورة والمماسة

الحدود المحل ثم الاتفاق على امتناع المعتزلة والحكماء والرابع انه يجوز قيام العرض بالعرض

99

خلاف مبني على الاختلاف في معنى القيام انه التبعية في التحيز او الاختصاص الناعت فمنعه جمهور من المتكلمين على امتناع قيام العرض

اذ لا خلاف في امتناع قيامه بعرض هو نفس كل خلاف مبني على الاختلاف في معنى القيام

الذي هو معنى القيام التبعية في التحيز بمعنى ان تحيز الصفة يكون تبعا لتحيز الموصوف فلا يتصور

القيام بالعرض لانه لا متحيز بالتبع للجوهر فليس كونه متبوعا لثالث اولى من كونه تابعا له

ومن كون الجوهر متبوعا لذلك الثالث ابتداء اذ الكل قائم بنفسه ومتحيز بالذات او

الاختصاص الناعت وهو ان يختص شيء بآخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء نعتا للآخر

والآخر منعوتا به كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز والقيام بهذا المعنى

لا يختص بالمتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات العقول عند الفلاسفة

فضلا عن ان يختص بالمتحيز بالذات ثم الانتهاء قيام العرض الى الجوهر مما لا نزاع فيه لكن لا يجب

قيامه بالجوهر لجواز ان يكون القيام بمعنى الاختصاص الناعت فيما بين الاعراض بان يكون

عرض نعتا للعرض لا للجوهر الا انه بالانتهاء كالسرعة للحركة فانها المنعوت حقيقة بالسرعة هي

الحركة لا الجسم فلهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض واجاب المتكلمون بان السرعة

والبطء ليس عرضا زائدا على الحركة قائما بها اذ هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب

الاضافة الى حركة اخرى ولهذا اختلفا باختلاف الاضافة والخامس من المباحث في الجمهور

من المتكلمين على امتناع بقاء العرض زمانين وانه على التقضي والتجدد ينقضي ويتجدد

٧٠

لان معنى عدم بقائه عدم ثبوته ... فيمتنع وجوده او بزوال شرط فيبطل الكل

او لزم تخصيص كل من الاحاد المنقضية المتجددة بوقت الذي وجد فيه انما للقادر المختار

وبقاؤه عبارة عن تجدد ذلك مثلا بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض ومن هيهنا

يحتاج في بقائه الا المؤثر مع ان علة الاحتياج عندهم هو الحدوث لا الامكان لا مفهوم

الاعراض يمتنع عن ذلك اي عن عدم البقاء ولهذا يحيي السوفسطائية عارضا وردوانه انما يمتنع عن

عدم الدوام لا عن عدم البقاء ولانه اي بقاء العرض يستلزم قيام عرض اخر هو البقاء به

اي بالعرض وقيام العرض بالعرض باطل لان القيام هو التبعية في التحيز ورد بانا لا نم ان البقاء

عرض بل امر اعتباري لانه عبارة عن استمرار الوجود والنسبة الا الزمان الثاني والثالث و

ليس عرضا قائما بالبقاء على انه لا يتم على من يجوز قيام العرض بالعرض بناء على ان القيام

الاختصاص الناعت ولا متناع زواله على تقدير بقائه مع ان امتناع زواله ظاهر البطلان

وانما كان بقاؤه مستلزما لامتناع زواله لانه اي زواله بعد البقاء اما بنفسه فيمتنع وجوده

لان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا ومع جوازه يقتضي ذاته العدم لا مطلقا بل في

الزمان الثالث او الرابع خاصة كما ان الحركة تقتضي العدم عقيب الوجود خاصة او بزوال

شروط فيتسلسل لان ذلك الشرط عرضا لاما ينقل الكلام الى ذلك الشرط وهلم جرا او بد

ان كل جوهر لان بقاء الجوهر مشروط بالعرض فيرد بجواز ان يكون العرض مشروطا بالاعراض

٧١

او الطاري بان ضده فيلزم او بقاعل يعيد النفي المحض انها الكل ضعيف وضعفه الكم يقبل القسمة

يتجدد في محالها على سبيل البتادل بان يصير اللاحق بدلا السابق في الشرطية حتى ينتهي

الاعراض لا يوجد الفاعل بدله في نزول الوجه لزوال الشرط او طريان ضده عند ورود

طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال الاخر وموقوف عليه فلو توقف زوال الاخر

على طريانه لزم الدور ورد بجواز ان يكون حدوث الطاري وزوال الباقي في زمان واحد

او يزول بان يكون زمان الحدوث زمان الزوال فالعلة في الدور المعي وهو ليس بمحال او بفاعل مختار

فانه اوجبا فيلزم ان يكون له اثر ليصح انه مؤثر ولا يصير النفي المحض اثرا وفيه انا لا نم

انه لا يصلح اثرا كيف وهو حادث ومقتضى الحدوث ولو سلم فنختار انه لفاعل مختار

لا يفعل الوجود او يتوقف فعله لانه ينبغي ان يفعل عدمه والكل من الادلة الثلاثة ضعيف

لما مر من انه لو تم الدليل الاخير لزم ان لا يكون الواجب باقيا بل لزم ان لا يوجد شيء

من الاجسام والاعراض هذا ولما ذكر الاجناس العالية للعرض اجمالا اراد ان يفصل

فصل مقدم الكم لما سيأتي في بيان الكم هو عرض يقبل القسمة لذاته وهو ان

يعتبر من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء بواسطته

فانك اذا تصورت شيئا ولم يعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكن لك فرض الانقسام

فاطلق القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء دون القسمة الوهمية لان القسمة الفعلية والفصل

٧٢

او منقسما ... وهو العدد ومتصل ان كان لاجزائه حد مشترك وهو ان كان قسمة الى اجزاء ...

والفك بالفعل لا يقبل الكم المنفصل لان القابل يبقى مع المقبول وعند الفك الوارد على

الجسم لا يبقى الكم المتصل الاول بل يزول ويحصل هناك كان آخران ثم الكم المتصل معد

المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار اي

الكم المتصل لا يبقى المقدار عند حصول الانقسام اذا عرفت هذا فاعلم ان المنفصل

المقول لم يكن لاجزائه حد مشترك وهو ما يكون نهاية لاحد الاجزاء وبداية للاخر بعينه وهو

لا غيره لان حقيقة المنفصل ما يجتمع من الوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك

والتعريف المستفاد من التقسيم انه كم لم يكن لاجزائه حد مشترك

ومتصل ان كان لاجزائه حد مشترك يعني ما يمكن ان يفرض فيه اجزاء متلاقية

عند حد مشترك يكون بداية لاحد الاجزاء ونهاية بعينه للاخر وهو اي المتصل

ان كان غير قار بحيث لا يمكن اجتماع اجزائه في الوجود فزمان والا فقار وهو

ان قبل القسمة في جهة واحدة فقط فهو خط او قبلها في جهتين فقط فهو سطح او قبلها

في الجهات الثلث فهو جسم تعليمي وثخن فهذا المقدار مع اضافته يسمى الطول والعرض

والعمق فيطلق الطول على البعد المفروض اولا او على اطول الامتدادين والعرض

على المفروض ثانيا المقاطع للاول على زوايا قوائم وعلى اقصر البعدين والعمق على

الثالث المقاطع للاولين كذلك وكل منها مقدار مأخوذ مع اضافة الى ...

وعند المتكلمين العدد اعتباري والمقادير عندهم جواهر مجتمعة او نهايات والقطعات والزمان

من الكيات المحضة واما النقي الامتدادات اي الخط والسطح والجسم التعليمي من الكيات

المحضة وعند المتكلمين العدد اعتباري لان العدد مركب من الوحدات والوحدة من

الامور الاعتبارية لما مر في باب الامور العامة وكذا الحادث منهم في وجود العدد بين عالي

الوجود الذهني والا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات العينية بل من الامور الذهنية

كما ذكر في شرح المقاصد والمقادير عندهم جواهر مجتمعة فان الجسم عندهم مركب من اجزاء

لا تتجزى ولا اتصال بينها بل هي منفصلة الا انه لصغر المفاصل التي تماست الاجزاء عليها

لا يحس بانفصالها فكيف يسلم عندهم الجسم التعليمي متصلا في حد ذاته هو عرض حال فيه

وان الاجزاء التي تفرض بينها حد مشترك او نهايات والقطعات في السطح نهاية والقطعات

للجسم والخط للسطح والجسم التعليمي لو ثبت فهو مركب من السطوح التي هي عدمية فالكل امور

عدمية والزمان وهمي اذ هو اما ماض او مستقبل او حاضر ولا وجود للماضي والمستقبل وهو ظ

ووجود الحاضر يستلزم وجود الجزء لانه لو وجد فاما ان يكون منقسما او لا لكن الا ول باطل لان

اجزائه على تقدير الانقسام اما معا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان والفرض انه قاضية ببطلانه

او مترتبة فيتقدم بعض اجزاء الحاضر على بعض فلا يكون الحاضر كله حاضرا بل بعضه هف وكذا

الكلام في الجزء الثاني الذي يحضر عقيبه والجزء الثالث الذي يحضر عقيب الثاني

للا لزمان فيتسلسل ولانه لو حبل لامتنع عدمه بعين الوجود لكونه زمانيا فيلزم وجوبه مع تركبه وتقيده و ولان الماضي

فيكون الجزء منقسم فيكون اجزاء الزمان غير متناهية وهو المشبه بالآنات فيتركب الزمان من آنات

فيكون الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى لانطباقها عليها وكذلك الجسم لانها من عوارضه ومنطبق

عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة امور متطابقة يجب اذا فرض في احدها جزء فرض

بازائه من كل واحد من الاخرين جزء فاذا تركب احدها من اجزاء لا تتجزى كان الاخران كذلك

وانتم لا تقولون بتركب الجسم من اجزاء لا تتجزى ولان الزمان لو وجد لكان بعض اجزائه متقدما

على بعض للقطع بانه ليس امرا قارا لا يجتمع الاجزاء والا لكان الحادث الآن حادثا يوم

الطوفان وتقدم اجزائه ليس الا بالزمان ضرورة امتناع اجتماع المتاخر مع المتقدم ههنا و

الكلية سائر اقسام التقدم فيكون للزمان زمان فيتسلسل لانا نقول الكلام الا في كل الزمان

وتقوم اجزائه وهم اجزاؤه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد الوجود لكونه او لكون العدم

بعد الوجود زمانيا لما اتفقوا امتنع عدمه فيلزم وجوبه مع تركبه لا يقبل الانقسام

الماضي والحال والمستقبل وتقضيه لانقضاء اجزائه شيئا فشيئا وكل ذلك ينافي الوجوب

ورد الاول بان الماضي والمستقبل موجودان كيف لا ومعنى الماضي ما فات بعد الوجود والمستقبل

بحصول الوجود غاية الامر انه لا وجود لهما في الحال والعدم في الحال لا يستلزم العدم مطلقا

كالا بل الوجود بحصر اقسامه الموجود في الماضي والمستقبل والحال والعام اذا انحصر في اقسام

بعد وجوده وكان كل منها معدوما وما كان معدوما وما ضرورة انه لا وجود للعام الا في ضمن الخاص

احيب بمنع انحصار الموجود في الاقسام الثلثة لجواز ان يكون من الموجودات ما لا يتعلق

وجوده بالزمان كالزمان نعم يتم انحصار الزماني في الماضي والمستقبل والحال بل في الاولين

لان الحال ليس قسما براسه بل هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بينهما ويجوز ان يكون كل

الموجود في الجملة وايهام بوجوده في شيء من الازمنة لا بد لامتناع ذلك من دليل فان قيل

الموجود في الجملة اما منقسم فيلزم اجتماع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء قلنا ينقسم

ولا اجتماع لان معنى الاجتماع المقارنة والمعية اي عدم مسبوقية البعض بالبعض او غير منقسم

ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم دائما لم ينقسم بالفعل ورد الثاني بان تقدم اجزاء الزمان

بعضها على بعض وان كان تقدما بالزمان لكنه ليس بزمان آخر لان تقدم الزماني لا يقتضي

ان يكون كلا من المتقدم والمتاخر في زمان مغاير بل يقتضي امتناع اجتماع المتقدم مع المتاخر

والتقدم بهذا المعنى بين اجزاء الزمان بالذات بمعنى انه تقدم بعض اجزائه على بعض بالنظر الى

ذاته من غير احتياج الى عارض هو زمان آخر لكون الامس قبل اليوم نظرا الى مفهوميهما

من غير احتياج الى عارض ولعلك تقول ان امتناع الاجتماع لاجزاء الزمان ليس بالذات

وانما يكون كذلك لو كانت اجزاؤه على فرض وجوده تنافي بالنظر الى ذاتها وليس كذلك

امتناع العدم بعد الوجود لا ينافي الامكان حينئذ ان لا يقتضي الوجود نظرا الى ذاته غاية

مساوية في الذات وانما التنافي بواسطة وصف المضي والحضور مثلا فانحق ان التقدم والتاخر

بهذا المعنى انما يكون بالذات بين وجود الشيء وعدمه لتنافيهما وعروضه لغيرهما انما هو بواسطتهما

وتوهم الزمان انما هو من ملاحظة تقدم وجود الشيء على عدمه وعكسه وعدم اجتماعهما فمن

ملاحظة استمرارهما ورد الثالث بان بعدية العدم في طرف الماضي وهو الآن فان كون العدم

بعد الوجود لا يقتضي ان يكون في زمان بل يجوز ان يكون في الآن الذي هو طرف الماضي اعني الطرف

الذي انقضى وانقطع الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا يقتضي الوجوب

الذاتي الذي ينافي الامكان لجواز ان لا يقتضي الوجود نظرا الى ذاته غاية ما يكون

بعد الاجزاء على الاستمرار ولا تنافي له فيه وقالوا بقي البحث في الزمان مبدءا او لا ابتداء

مبدءا فان موضوعه يعتد بنصف تلك الاستدلال بالذات والمعنى والاستقبال انتقص

عليهما فان زمان الحال ليس قسما براسه وبلحقه التقدم والتاخر بالذات بحيث لا يصير قبله

بعدا ولا بعده قبلا وجزء يكون قبليته مطابقة لجزء القبل وبعديته مطابقة لجزء البعد

ضرورة خبر المبتدأ الثاني والمبتدأ الثاني مع خبره خبر المبتدأ الاول وينفي عن العائد اليه

توضيح الموضوع فان الامتداد المذكور عبارة عن الزمان كانه قال الزمان وجوده

فرض الا انه غير هذه الصيغة لنوع توضيح يعترف به العامة ولهذا تفسيره الاستاذ الشيخ

والشهور والايام والساعات واما حقيقة فنقل عن الحكماء انه مقدار حركة الفلك الاعظم

الى السنين والشهور والايام والساعات فلذلك انكاره يلحق بانكار الضروريات و

واما الخفاء في حقيقته والذي هو حيث قال واما حقيقته فنقل القائل ارسطو ومتابعي

هو مقدار يعني كم متصل يقدر به حركة الفلك الاعظم لانه يتفاوت وفيه المساوات

واللامساوات فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان

دورتين واكثر من زمان نصف دورة والكم لان التفاوت من خواص الكم ولا امتناع فالقسمة

الآنات لان التالي في الآنات كان يستلزم الجزء لانطباقه على الحركة المنطبقة على

المسافة متصل فانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم كوحدات العدد لان هذا

حقيقة الانفصال فيكون الآن في الآنات ويلزم منه الجزء والعدم اقتران مقدار لحركته

فانه الحركة والا لكانت هو ابقاء الذات لجميع الاجزاء في الوجود والضرورة حاكمة بيطلانه

ولا امتناع منه بان يكون العموم بالزمان مقدار الحركة المستديرة اذ الحركة المستقيمة

منقطع لا سيما في تناهي الابعاد وانه لا بد بين كل حركتين مستقيمتين من سكون

يتبع انصال الحركة المستقيمة ويتقدر جميع الحركات به مقدار لا سرعها لان زمانه

الحركات اقل فان قلة الزمان مقتضي سرعة الحركة والاصغر يتقدر به الاكبر من غير عكس

كتقدير الذراع بالاصبع والمائة بالعشرة واسرع الحركات هي المنسوبة الى الفلك الاعظم

وحصولا على الكلام لا ينعقد ... العقل اذا بطل ... مستقل ملك

يكون الزمان مقدارا لها هذا فان قيل هذا تعريف للزمان وتفصيل لذاتياته فكيف يطلب

بالحجة قلنا الشيء اذا لم يتصور بحقيقته بل بوجه ما لم يمتنع اثبات اجزائه بالبرهان كجوهرية

النفس وتركب الجسم من الهيولى والصورة وههنا لم يتصور الزمان الا بانه شيء باعتباره

تتصف الاشياء بالقبلية والبعدية وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم بل من

ذاتيات حقيقته كذا في شرح المقاصد واعترض على هذا الدليل بان مبناه على اصول الفلاسفة

من بطلان الجزء الذي لا يتجزى وامتناع انفصال الحركات المستقيمة وامتناع فناء الزمان

وقيل القائل بعض المتكلمين الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم اي مبهم غير معلوم

وانما يقدر به لازالة الابهام وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات بحسب علم المخاطب

فيقدر تارة هذا بذاك واخرى ذاك بهذا فاذا قيل متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس

السائل المخاطب مستحضرا لطلوع الشمس هذا وقصدهم من هذا التقسيم افادة ان الزمان

امر اعتباري هو اعتباري يتعاكس لا بيان الحقيقة اذ لا حقيقة له الا الوهميات كذا في شرح المقاصد

اذ لا يخفى ان المراد بهذا التفسير افادة تصور ماهية الزمان والقول بان الحكماء على انه

جوهر لا عرض مستقل اي مجرد عن المادة لا جسم ولا جسماني مفارق لها لا يقبل العدم لذاته اذ لو وجب لوجد اذ

لا يكون عدمه قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتأخر بين الوجود والعدم لا يتصور الا بالزمان

وبعضهم يقطع بوجوده وان لم يوجد جسم فلا حركة ولا فلك ... في الملا الذي قبل ...

ليس الا الزمان فان كان عين الزمان الاول لزم وجود الشيء حال عدمه وان كان غيره لزم

التسلسل ويرد بعد تسليم المقدمات بان امتناع العدم قبل الوجود او بعده لا ينافي الامكان

ومنهم من اعترف بامكان عدمه ثم في اثبات كونه جوهرا مستقلا دعوى ضرورية انه يقطع

بوجوده وان لم يوجد جسم ولا حركة حتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما فوجد ثم ...

كنا قاطعين بوجود ذلك الامر بتقدم عدم الفلك على وجوده وتاخره عنه فلا يكون

فلكا ولا حركة ولا شيئا من عوارضها بل جوهرا اذ لا يتبدل ولا يتغير بحسب النسب و

الاضافة الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات ثم باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة

يسمى سرمدا والى ما قبل المتغيرات دهرا والى مقارنتها زمانا ثم لا يخفى انه على الفرض

المذكور انما يقطع بتقدم عدم الفلك على وجوده وتأخره عنه واما انه يقطع بوجود

الزمان فلا بل هو امر موهوم من امتداد الوجود والعدم ومن تقدم وتأخر بالذات

بين وجود الشيء وعدمه وانت خبير بان هذه الفروق ... هذا المتنازع الذي لا يرجى تقرره

الا ما اورد عليه كذا في شرح المقاصد

فصل في المكان لا خفاء في تحقق شيء ينتقل الجسم

منه واليه ولا يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان واختلف في حقيقته فقيل هو السطح الباطن من

الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي واليه ذهب ارسطو واتباعه من المشائين

والجسم بان الاجسام ... المكان للمتمكن ... وكون الطير في الهواء المتحرك ساكنا وكون الحجر

... ساكنا بالضرورة ...

٨٠

وكونه بهذا المعنى راجعا الى الاقسام الكم المتصل او ردة المصر عقيب الزمان وقيل قال الاكثر

الحكماء والمتكلمين البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم والاكثر من البعد ما هو بحيث يملأه الجسم ويقوم

بحيث هو المسمى بالجسم التعليمي ومنه ما هو مفارق لا يقوم بمحل بل فيه الجسم ويقوم فيه بحلاله وهو المسمى

بالمكان الا انه عند المتكلمين عدم محض وامر موهوم يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم

وعند الحكماء امر موجود مجرد وليس بعدا مفطورا لانه فطر عليه البداهة فانها شاهدة بان

الماء انما حصل فيما بين اطراف الاناء من الفضاء الاوسع ان الناس كلهم حاكمون بذلك فلا

يحتاج الى تأمل وفكر فان قيل نراكم تقولون في قولنا في شرح الهداية بجسب ان يكون جوهرا لقيامه

بذاته وتوارد المكنات عليه مع بقائه الشخصي فكانه جوهر متوسط بين العالمين اي الجواهر

المجردة التي لا يقبل الاشارة الحسية والاجسام التي تقبلها وهي الجواهر الكثيفة وح يكون الاقسام

الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والامارات تدل على وجوب مساواة المكان للمتمكن

لان المتمكن يجب ان يكون منطبقا على المكان بالتمام فيجب ان يكون مساويا له ومثل موضع المكان

لكل جسم ولا كل جسم شاغل اليه بهنا وهناك ضرورة واشار اليه بها هو المكان لبداهة ومن اجزاء

الطير في الهواء المتحرك ساكنا وكون الحجر في الماء الجاري ساكنا بالضرورة فدل تلك الامارات

الثلث على ان الاولى كون المكان بعدا فانه لو كان المكان سطحا لزم عدم مساواته لهما اذا جعلنا

الحقيقة هل شيء مخلوق ... فان قيل نعم لا ... مسار ...

المشار اليهما اذا جعلنا الشمعة المدورة صفحة رقيقة فان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة

مع ان المتمكن في الحالين واحد ولزم ايضا ان يكون الجسم المحيط بالكل جسم آخر يكون سطحه

الباطن مكانا له ولا لم يكن المكان عاما لكل جسم ولم يكن الطير في الهواء المتحرك متحركا

وكذا الحجر في الماء الجاري ضرورة تبدل السطوح المحيطة بهما مع ان بداهة العقل حاكمة

بكونهما ساكنين ... والجواب يمنع كون التمكن في الحالين واحدا ويمنع عموم المكان لا في المتنازع

بهنا وهناك قد يكون باعتبار تمايز الاجسام او تمايز الحيز اعني الوضع الكائن بمنازعه بحيث

المشار اليه ... وبان الحركة عندهم حالة مستمرة للمتحرك من اول المسافة الى اخرها

هذه الحالة في استدلال المكان هذا ومما ينبغي ان ينبه عليه ان التعبير المذكور للمكان عليه

اهل العلم والتحقيق واما العامة فيطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول

فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به ودون البعد الموجود او الموهوم

واختلف في المكان سواء كان بعدا او لا وسواء كان موجودا او موهوما هل يجوز خلوه عن

الشاغل فان قيل ما معنى القول بالخلاء عند من يجعله سطحا قلنا معناه انه يمكن

ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما فيلزم ان يكون ... لانا اذا رفعنا

صفحة ملساء دفعة عن صفحة اخرى ملساء مثلهما بين ما تماس سطحاها المستويان بحيث لا يلزم

٨١

82

لانا اذا رفعنا احد جانبي الزق المشدود الراس والمسام جميعا عن الآخر خلا جوفه وقيل ... بسافة من صوت وجه المعاوق ... فرسخ خلاء ولكن

ساعة مثلا ملاء ولكن هناك عقين اخرى مثلا ...

خلا بينهما لزم في الاول زمان الارتفاع خلو الوسط ضرورة ان الهواء انما ينتقل اليه من الاطراف

ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالآخرة الى الوسط فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا

وهذا الوجه الزامي مبني على ما هو مسلم عند الخصم لا برهاني فانه عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء

الى الاطراف بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة وانت خبير بانه لا يتم هذا الالزام عليهم الا ببيان

جواز الارتفاع دفعة في آن والحكم ممنوع فان الارتفاع حركة وكل حركة عندهم في زمان اذ

لا بد ان يكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فوقوعها انما هو

في زمان وانه منقسم الى غير النهاية فيكون زمان ارتفاعها ينتقل الهواء من طرفها الى الوسط فلا

يلزم خلوه ولانا اذا رفعنا احد جانبي الزق الملاصق احدهما بالآخر بحيث لا يبقى

بينهما هواء المشدود الراس والمسام جميعا عن الجانب الآخر خلا جوفه واجيب بجواز ان

يبقى من جانب الزق قليل هواء يتخلخل عند الارتفاع وقيل لا يجوز الخلو عن الشاغل وانه

لزم تساوي زمان الحركة مع وجود المعاوق وزمان تلك الحركة مع عدمه وانه محال

البطلان بيان اللزوم فيما اذا فرضنا حركة جسم في فرسخ خلاء ولا محالة تكون في زمان

ولتكن ساعة وفرض حركة اخرى لذلك الجسم مثلها في القوة في فرسخ ملاء ولا محالة

تكون زمانها اكثر لوجود العوائق ولتكن ساعتين وفرض حركة اخرى لذلك الجسم مثلها

83

ملاء ارق قوامه نصف الاول فتكون مسافة الرقة ضعف ... الزمان بحسب تفاوت المعاوق

بتلك القوة في فرسخ ملاء قوامه نصف قوام الملاء الاول فتكون زمان الحركة في هذا

الملاء الارق ساعة البتة ضرورة ان المسافة والمتحرك والقوة المحركة اذا اتحدت

تكون تفاوت الزمان في القلة والكثرة بحسب تفاوت المعاوق فيهما فيلزم تساوي زمان

حركة ذي المعاوق اعني الجسم في الملاء الارق وزمان حركة عدم المعاوق اعني التي في

الخلاء واعترض بانه لا يلزم من كون الزمانين على نسبة المعاوقين ان يكون زمان قليل

المعاوق مساويا لزمان عدمه وانما يلزم لو لم يكن الزمان الا بازاء المعاوقة واما اذا كان الحركة

نفسها تستدعي شيئا من الزمان كالساعة المفروضة في الخلاء فحينئذ في المعاوق القليل

يكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاوقة التي هي نصف

المعاوقة الكثيرة التي يقع ساعة بازائها ومن امارات ... امتناع الخلاء انه لو

جاز الخلاء لزم انتقاء امور نشاهدها من ارتفاع اللحم في المحجمة فانه عند انجذاب الهواء

يتبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء ومن ارتفاع الماء في الانبوبة الى فم الماص اذا امتص احد طرفيها

في الماء ومص الطرف الآخر مع اقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع وما ذاك الا لان سطح

الهواء ملازم لسطح الماء لامتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء

وكعدم نزول الماء من ثقبة ضيقة في اسفل الكوز المشدود الراس لئلا يبقى حيز الماء خاليا

84

المقولات ... الكيف وهو عرض لا يقبل لذاته قسمة ولا نسبة واقسامه بحسب الاستقراء اربعة الاول الكيفيات المحسوسات ...

ونزوله عند فتح الراس لدخول الهواء واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لاسباب آخر فلا يتم

هذه الامور دليلا لانتفاء الخلاء والالزام قد يكون اعم فلا يصح الاستدلال بوجوده

على وجود الملزوم وقد عرفت ما تلونا عليك ان المعترض مستظهر من الجانبين فلا تكونن

الغافلين فصل في الكيف قدم مباحثه على سائر المقولات لانه اوضح وجودا من

جميعها اذ منه المحسوسات التي هي اظهر الموجودات الا انه قدم الكم عليه لانه يعم الماديات والمجردات

فان قيل اتصف المجردات بالعلم وهو من مقولة الكيف فيعم ايضا فكيف يصح القول بعدم

شمول الكيف اجيب بان علم المجردات حضوري فليس من مقولة الكيف وهو عرض لا يقبل

لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر والكم وسائر الاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة

من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما ولا يخرج من التعريف العلم

بالمركب او البسيط حيث يقتضي القسمة او اللاقسمة نظرا الى المتعلق كما يأتي من الكيفيات

ما يتوقف تعقلها على تعقل الشيء الآخر كالعلم والقدرة واجيب بان هذا ليس توقفا وانما هو

استلزام واستعقاب بمعنى ان تصوره يستلزم تصورا متعلقا له بخلاف النسب فانها لا تتصور

الا بعد تصور المنتسب اليه اذ فيه ذلك لكون النسبة نفس حقيقتها او داخلة فيها بخلاف

مثل العلم واقسامه بحسب الاستقراء اربعة القسم الاول الكيفيات المحسوسات فانها اظهر

85

واصول الملموسات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ... لما يحدث الحلاوة ...

اظهر الاقسام الاربعة ثم انواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس الظاهرة والنوع الاول

الملموسات المختص بادراكها حس اللمس فيوجد المشهور ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات ولا يخلو

عنها حيوان بخلاف سائر الحواس الظاهرة والعموم يقدم على الخصوص واصول الملموسات اربعة

الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة في شرح المقاصد سميت اصولا لتبوتها للبسائط العنصرية

وتحقق المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع عن هذه الاربعة ثم اطلاق الحرارة كما في شرح

المقاصد على حرارة النار وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة الفائضة من الاجرام السماوية

وعلى الحرارة الحادثة بالحركة ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم لان مفهوم واحد هو

الكيفية المحسوسة وان كانت الحرارة متخالفة بالحقيقة واختلاف مفهوم ما هو في الحار

اذ قد يقال الحار لما يحدث الحرارة وان لم يتصف بها ويسمى بالحرارة كما يقال لما يقوم به معنى الحرارة

اما بسبب ملاقاة البدن الحيواني كالاغذية والادوية التي يظهر منها حرارة في بدن الحيوان

او لا بسببها كالاجرام السماويات التي تنبعث منها الحرارة واما الحرارة الغريزية التي بها

قوام الحيوان اي حيوة الحيوان فقيل نارية خرجت عن مزاجها واستفادت بالمزج مع سائر العناصر

مزاجا معتدلا حصل به التئام تام بين اجزاء المركب وقيل سماوية لان العناصر اذا امتزجت

والكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة يناسب البسائط السماوية

٨٦

الفلاسفة يسمونه ميلا ومجموعها قسريا وطبيعيا وارادياً لان مبدئه اما من خارج
بمعنى المدافعة المحسوسة ولذا يجعل انواعه ستة بحسب الجهات وما طبيعي هنا ما يكون الى فوق ومن الخفة او بحسب

فعاضت عليه حرارة غريزية بها قوام الحياة وقبولها لها لان انما تختص بها عاصفة الحرارة الغريزية

ومدافعتها حين ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها الة الطبيعة بدفع ضررها

الحرارة الواردة بتحريك الروح الى دفعه ومنها اى من الكيفيات الملموسة الاعتماد بمعنى المدافعة

المحسوسة وثبوته ضروري فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفل ومن وضع

يده على زق منفوخ فيه سكن تحت الماء احس بعنية العلو نحو الحركة لانه لو وجد منه السكون

كان شأن الزق فانا نجد فيه مدافعة صاعدة وفي الحجر المسكن في الهواء مدافعة نازلة واما الاعتماد

بجميع ما يجب للجسم ذلك المدافع فليس بمحسوس وقد يجعل انواعه ستة بحسب الحركات في الجهات

الست وحصر الجهات في الست بحسب العرف اعتبرة العوام من حال الانسان في ان له راسا وقدما

وظهرا وبطنا ويدين والخواص من حال الجسم في ان له ابعادا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل

بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة وبالجملة الطبيعي الذي لا يتبدل اصلا منها

اثنان نوعا الاعتماد ما يكون الى فوق وهو الخفة بمعنى الميل الصاعد والى التحت وهو الثقل بمعنى الميل

الهابط واما كان الطبيعي ما ذكر لان الجهة الحقيقية العلو والسفل المتمايزان بالطبع فكل

بالعكس كان ما في الهواء بعضها في التحت كالنار فوقه وبعض طبيعة لها العنصرية الاجسام فلا يسمى

الاعتماد الطبيعي نحو احدهما واستضادان لان بينهما غاية الخلاف والفلاسفة يسمونه

اى الاعتماد الميل وجعلوا اقسامه ثلثة قسريا وطبيعيا واراديا لان مبدئه اما من خارج

٨٧

فقسري والا فان كان من شعور فارادي والا فطبيعي فيل مثل النبات في النمو والرابع طبيعي اذ اصل المبصرات الاولان والاضواء الحقيقة

من نحو الجبل كالسهم المرمي الى فوق فقسري والا فان كان من شعور وقصد كاعتماد الانسان

على غيره فارادي والا فطبيعي كميل الحجر المسكن في الهواء الى السفل وميل مثل النبات الى النمو

والنزاع في الاقطار طبيعي اذ ليس فيه قصد ولا من مبدء خارج عن محل الميل وما يقال

من ان الطبيعي لا يكون الا صاعدا او هابطا فانما هو في البسائط العنصرية والقسم الثالث

من الكيفيات المحسوسة المبصرات ذهب الفلاسفة الى ان اصول المبصرات اى اوائلها التي

هي مبصرة بالذات هي الالوان والاضواء وان كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء وقد

يبصر بتوسطها ما لا يعد من الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات ومن المقادير

والاوضاع وغير ذلك فاذا قيل اذا كان رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء فما معنى كون اللون

مرئيا بالذات لا بالتبع والعرض قلنا معنى المرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك

رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم هي بعينها متعلقة بشيء آخر فالشيء الاول مرئي اولا وبالذات

والثاني ثانيا وبالعرض على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن اذا رأينا مضيئا فهناك

رؤيتان متعلقتان بالضوء واللون كلتاهما بالذات وان كانت رؤية اللون مشروطة

بالضوء ولهذا الكشف كل واحد منهما عند الانكشاف فاما بحد في الشكل والمقادير فانه

لا يتعلق الرؤية بشيء منها ابتداء بل الرؤية المتعلقة باللون ابتداء تتعلق بعينها ثانيا

٨٨

بالمقدار والشكل وغيرها ثانيا فان للون رؤية برؤية اللون لا برؤية اخرى ولهذا لم يتكشف

الكشافيها ولكل منهما انواع كالسواد والبياض وغير ذلك وكضوء الشمس وضوء السراج

وغير ذلك الا ان لكل نوع من انواع اللون اسما خاصا كالسواد والبياض وغيرها بخلاف

الضوء فانه انما يتعين نوعه بالاضافة ثم ان منهم بعضا ان لا حقيقة للون اصلا والبياض

انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة الصغيرة والسواد بضده فالتلج مثلا

نفوذ الهواء والضوء في عمق الجسم وباقي الالوان يتخيل بحسب اختلاف السبب وتفاوت مخالطة

الهواء ولنا المحققون على انها كيفيات حقيقية وتخيل البياض من مخالطة الضوء للاجسام

الشفاف كما في التلج فان البياض فيه يظهر بسبب مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزائه

صغار الجوهرية وكما في زبد الماء وسحيق الزجاج والبلور لا يمنع ذلك الخيل كون اى

البياض حقيقة تحصل باسباب اخر والضوء غني عن البيان كسائر المحسوسات وهو ان

كان لذات المحل بان لا يكون فائضا عليه من مقابلة جسم اخر مضيء فذاتيا كما للشمس ويسمى

ضياء والا فعرضي كما للقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر

نورا والعرضي ان كان حصوله من مقابلة المضيء لذاته كضوء القمر وضوء وجه الارض المقابل

للشمس فهو ضوء اول او لا بان يكون من مقابلة المضيء لغيره فهو ضوء ثان او ثالث وهلم

٨٩

والظلمة عدم ملكة الضوء وقيل انها كيفية وجودية كيف ولو كان لكان حائلا بين الرائي والمرئي

فهل جزاء الظلمة عدم ملكة لا كيفية وجودية بما ذهب اليه البعض والجعول لها كما في

الله تعالى وجعل الظلمات والنور لا يوجب كونها كيفية موجودة فان الجاعل كما يجعل

الوجود يجعل العدم الخاص وانما المنافي للمجعولية العدم الصرف كيف ولو كانت اى

لو وجدت الظلمة لكانت في المعرفة كحائل ومانعا للجالس في الغار المظلم من ابصار الخارج

من الغار كالعكس اى كما انه مانع للخارج من ابصار ما هو في الغار لعدم الفارق لوجود

العائق عن الرؤية بينهما في الصورتين فتعين انها عدم الضوء ودفع اختلاف حاليهما

بانتفاء شرط كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى ووجود شرط كون الخارج مرئيا في الموقف

لو قيل كما ان شرط الرؤية ضوء محيط بالمرئي فقد يكون العائق هو كون الرؤية ظلمة محيطة به لم

يكن بعيدا والولد من اشتراك اى ما يلاقيه ولا يقع كما للشمس في الفلاء فلا ذكر العام

يسمى شعاعا والعرضي كما للمرآة التي حاذت الشمس يسمى بريقا ونسبة البريق الى الشعاع

كنسبة النور الى الضياء في ان الشعاع والضياء ذاتيان والبريق والنور عرضيان

وقد يتوهم ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء وانما يتوهم

ذلك بناء على ان حدوثه اى حدوث الضوء في المستضيء دفعة يخلق الاتصال من مضيء عال

كالشمس او من مضيء متحرك كالسراج المنقول من موضع الى موضع او من متوسط بينه اى بين

٩٠

وبين المستقر يوهم حركة الخيال وانباعا والعكاسا وعدم رؤية اللون في الظلمة قيل لكون الضوء شرط الوجود والحق انه شرط الرؤية واما المسموعات فالاصوات سببه القريب تموج الهواء المعلول للقرع او القلع متن

اي بين المضيء وبين المستضيء يوهم هذا الحدوث الدافع حركة الخيال من الشمس الى الارض

وانباعا للسراج في الانتقال وانعكاسا من المتوسط الى المستضيء وذلك الانحدار والانباع

والانعكاس كلها حركة بالذات والحركة بالذات انما هي للجسم ضرورة لكن ذلك وهم محض

وسببه حدوث الضوء في القابل المقابل دفعة ووجه كونه وهما انه لو كان ذلك الحدوث حركة

لكانت بالطبع ضرورة انها ليست بالقسر ولا بالارادة والحركة بالطبع انما تكون الى جهة

مختلفة وعدم رؤية اللون في الظلمة قيل لكون الضوء شرطا لوجوده فان الالوان تضعف

بحسب ضعف الضوء وكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد فلكل طبقة من الضوء شرط

لطبقة من اللون فاذا انتفى طبقات الاضواء كلها انتفى طبقات الالوان باسرها والحق

انه شرط لرؤيته والكلام في ذلك تحقيقا انما هو الفرق بينهما واما المسموعات وهي القسم الثالث

من الكيفيات المحسوسة فالاصوات والصوت عند المحققين حق الاتحاد عند

الفلاسفة سببه او سببه حدوثه القريب تموج الهواء المعلول هذا التموج للقرع اي الامساك

الشديد او القلع اي التفريق الشديد فهما سببا بعيدا ثم انه قد يتوهم انه لا وجود

للصوت في الخارج وانما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ ولهم الى

في ذلك انه اذا وصل الهواء المتموج الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل

٩١

الواصل فقط او بالهواء الخارج ايضا ولا بد لحلول وجوده خارج الصماخ وكذا انما يتعلق الا

الاحساس به هناك وانه ليس المسموع مجرد الصوت القائم بالهواء الواصل الى احدهما

ادراك الجهة وليس من جانب المخالف للاذن السامعة ولا يوجد الاذن الاخرى ولم يكن

الا الصوت القائم بالهواء الواصل لما ادركنا عند سماعه جهته المخالفة للسامعة واللازم باطل

لانا اذا سمعنا صوتا نعرف جهته وليس من جانب المخالف والثاني التمييز في قربه وبعده ولو لم

يوجد خارج الصماخ ولم يتعلق الاحساس به هناك لم يحصل عنده التمييز المذكور واللازم باطل

وبعد علي كونه ادراكا بوصول الهواء انه يميل مع الرياح ولا يسمعه من كان في جهة الرياح من

جهة لعدم وصول الهواء الى صماخه وانه يتفرد بسماعه من ينفرد بذلك كمن وضع طرف

انبوبة في فمه وطرفه الاخرى في صماخ انسان ونكلم فيها يسمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين

وما ذلك الا لمنع الانبوبة وصول الهواء الى صماخ غيره واذا رجع الصوت تصادمه جسم صلب

كان ذلك الجسم يقاوم الصوت ويصرفه الى خلفه فهو الذي يولد ذلك الصوت الراجع الصدى واذا عرض

اي للصوت كيفية بها يتميز الصوت عما اي عن صوت آخر بالذات الحدة الثقيلة في الزيرية والثقل في البمية

احتراز عن الحدة والثقل فانهما وان كانا كيفيتين عارضتين للصوت يمتاز بهما ذلك الصوت

عما يخالفه في تلك الكيفية العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة عن صوت اخر مماثل في الحدة

٩٢

شرح التجريد وشرح المقاصد ومقتضى القول الثاني للشيخ انه لم يوجد ان المسموع يختلف للصوت والضرب فاختلاف المسموع

فلا بالثقل والحدة عما يشاركه فيه تمييزا في نقل المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف

احتراز عما ليس كذلك كالغنة والتجويد اذ قد يختلف الصوت فيهما والمسموع واحد وقد يتجدد

المسموع ويختلف الهواء فذلك الصوت المعروض لتلك الكيفية الحرف وجمع على انه مجموع العارض

والمعروض وينقسم الى مصوت او مقصور هي الحركات الثلث او الى ما يخرج الى الحروف

فالالف الفتحة والياء الكسرة والواو الضمة او ممدود هي المدات وهي الالف والواو

والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها والى صامت

وهو ما سوى المصوت وتسميتها بالمصوت والصامت لتعذر التكلم او تعسره بدون الحركات و

المدات والتمكن السكوت فالمطلقة عليها بخلاف الصامت مع المصوت المقصور يمتنع نطقها

مقصورا او مع المصوت الممدودة يمتنع نطقها ممدودا ساكنا وبالحركات الثلاث ولا تولد

المؤلف منها اي من الحروف يتلو بتمام الكلام وتمام اللفظ وقد يخص الكلام بالمفيد فائدة يتم

السكوت عليها سواء كانت النسبة فيه التامة كما اجازته كزيد قائم وقد يخص اللفظ بما

يتألف من المقاطع ويلزم حينئذ ان لا يكون شيء من الالفاظ وقد يتوهم ان اللفظ من قبيل الكم

اذ قد يقدر جميعه بجزء منه فان اجزاء الالفاظ مقاطع مقصورة او ممدودة يقع فيها التركيب

والقول ربما يقدر بواحد منها وربما يحتاج الى ان يقدر باثنين او اكثر كما لا يقدر بذلك

٩٣

فان منها ما يقدر بذراع ومنها ما يحتاج الى ذراعين فاكثر وكل ما هو كذلك فهو كم وردّ بانه اي التقدير بالاتفاق

ليس بالذات بل بالعرض وذلك من جهة الكم الذي فيه كما ان الجسم يقدر بالذراع لما فيه من الكم

المتصل وانما يكون كما لو كان التقدير بالذات وحاصل الرد منع الكبرى النوع الرابع من

الكيفيات المحسوسة المذوقات ولا اختصاص الكلام فيها اخرها عن المبصرات والمسموعات

مع ان الاولى جعلها بعد الملموسات لان ادراك القوة الذائقة مشروطة باللمس فقال

واصول المذوقات اي بسائطها الطعوم التسع لان الطعم لا بد له من فاعل هو

الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف والمتوسط

بينهما والحاصل من ضرب الثلاثة في الثلاثة ذلك والنوع الخامس من المحسوسات المشمومات

وهي الروائح وانواعها غير مضبوطة مما يظهر فيه الشدة والضعف غير محصورة فالقسم الثاني

من مطلق الكيفيات الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص

فتصاصها بها ان تلك الكيفية توجد في الحيوان دون النبات والجماد فعلى هذا لا يلزم ان

بعض هذه الكيفيات كالحيوة والعلم والقدرة والارادة ثابتة للواجب فلا يكون مختصة

بالحيوان على ان القائل بثبوتها للواجب لا يقول باندراجها تحت جنس الكيف ولا في شيء

من الاعراض ولا الجواهر انما وتشبع من الرسوخ في موضعها واستحكامها فيه بحيث لا تزول

الصلاة او بعد زوالها ملكة وبدونه تسمى حالا والاختلاف بينهما بالعارض في الحال

بعينها تصير ملكة بالتدريج لتبدلها او ردى التعبية للاشارة الى عدم الانحصار في

الانواع المذكورة واما تخصيص الاكر بها فلكثرة مباحثها الحكمية فدل على سائر الانواع

لكونها اصلا ومستتبعة اياها وهي قوة في مبدء نوع الحس والحركة الارادية والكدم لعلة

انها غير قوة الحس والحركة انها موجودة في العضو المفلوج اذ هي الحافظة المبقية للاجزاء

العنصرية المتداعية الى الانفكاك عن التعفن ولنسي فيه قوة الحس والحركة وعلى انها غير قوة

التغذية وجودها في العضو الذابل من غير اغتذاء والمراد بالقوة ههنا ما يصدر عنه الاثر

بالفعل يعني انا نريد بالقوى التي يصدر عنها الفعل الحس والحركة والتغذية بل ما به

فلا نكرة فيه وقد يشترط الحيوة باعتدال المزاج ولا بوجود البنية وهي عند الحكماء جسم

مؤلف من العناصر الاربعة ذو صورة نوعية وعند المعتزلة مجموع من الجواهر الفردية التي

يقوم بها المخصاص ولا يقوم الحيوة بانفسها ولا بوجود الروح الحيواني وهو كما قالوا جسم

لطيف حار يتولد من لطيف الخلط وبخارية الاخلاط ينبعث من

التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن من عروق نابتة من القلب يسمى بالشرايين وذلك

للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسيط بل في الجزء الذي لا يتجزى وان كانت الحيوة

الحيوة فهو تنتفي بفقدها اي المزاج والروح والبنية ولا فاكو ابا لاشتراط والموت زوالها عما

اتصف بها فهو عدم ملكة لها وقيل كيفية وجودية تضادها لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق

لكونه بمعنى الايجاد لا يتصور الا لما هو وجود ورد بان الخلق ههنا بمعنى التقدير وهو يتعلق

بالموجود والمعدوم ايضا ولو سلم فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على حذف المضاف

ومثل ذلك كثير في الكلام وقد يطلق الموت على عدمها كما في الايجاد فالتقابل بينهما تقابل

الايجاب والسلب ومنها اي ومن الكيفيات النفسانية الادراك وهو تمثيل وحضور وظهور

للشيء عند العقل والالفاظ الثلاثة بمعنى فاللاحق منها تفسير للسابق واعترض على هذا

التفسير بان الادراك صفة المدرك والحضور ونحوه صفة المدرك واجيب انهم جعلوا

بان الحضور عند المدرك صفة له اما بحقيقته ونقل العلم الحضوري لان المدرك حاضر بنفسه

لا بصورته عند المدرك كالنفس وصفاتها فان حقيقتها عند المدرك نفس حقيقتها

في الخارج واعترض بان حضور الشيء عند الشيء يقتضي تغاير الشيئين ضرورة فيمتنع علم

الشيء بنفسه واجيب بان التغاير الاعتباري كاف والنفس من حيث تغير شاهدة غيرها

من حيث تغير مشهودة او بصورة المنتزعة المساوية له المرتسمة في العقول والالات

الماديات او بصورته الحاصلة في العقل ابتداء من غير افتقار الى الانتزاع كما في الجزئيات والمعدومات

ثم اعلم انه لا خفاء ان الحضور من مقولة الاضافة دون الكيف فيمتنع حمل التعريف على المعنى

ويكون الادراك هو الصورة الحاصلة سواء كانت عين الصورة الخارجية كما في العلم الحضوري او غيرها

كما في الحصولي وبعد كونه من مقولة الكيف انما يصح في العلم الحصولي فلا من ان تحاد ويدفع ما يورد ههنا

ان العلم لو كان بحصول الصورة المساوية للشيء لزم من تصور الحرارة كون القوة المدركة حارة ومن

تصور البرودة كونها باردة بل يلزم اجتماع الضدين فيقال ذلك ان الصورة مع كونها مغايرة

للصورة الخارجية الا انها لا تتصف بها لانها فاعلة للصفات الخارجية ويترتب عليها الاثار

الصورة ويرد الاشتباه في مساوات الصورة للصورة ينبغي انها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت اياها

ليس حصولها في الذهن كحصول الوضع في المحل فلا يوجب حصولها فيه مع مساواتها الخارجية المدرك

بالمدرك لان لزوم الاتصاف انما هو في حصول الوضع لمحله وليس كذلك حصول الماهية

عنده فالكلام ليس في التجوز والكلام لا يتصف به ويتصف بالكرم ولا بتعدد فان قيل اذا لم يكن حصولها

في الذهن حصولا انضماميا كحصول الوضع في محله واتصاف الذهن بالعلم مثلا كيف

يكون العلم عبارة عنها قلنا الصورة قد تؤخذ من حيث الحلول في النفس فيكون عرضا قائما

بها حاصلا لها حصولا متأصلا انضماميا فيكون موجودا عينيا كسائر الصفات التي

تؤخذ من حيث ذاتها مع قطع النظر عن الحلول فيكون صورة للوجود العيني الذي ربما يكون

موجودة بالوجود الظلي والعلي وهذه هي المعلوم

تكون من الجواهر فلا تتصف بها النفس ومن انكر الوجود العقلي جعل الادراك مجرد اضافة

بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما والمعلوم معلوما وهذه الاضافة لا بد منها وكون

الشيء عالما بالاخر ودم يثبت عندها بالدليل فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليها او

جعله صفة ذات اضافة واو اعتراض الوارد في علم الشيء بنفسه في التعلق لا يتصور الا

بين الشيئين مدفوع بان التغاير الاعتباري كاف كما مر فاشكل عليه العلم بالمعدوم فانه

لا تحقق له في الخارج فاذا لم يتحقق في الذهن ابطل تصور الاضافة بينها وبين العالم

بما يلزم القول بالصورة في العلم بالمعدومات ليندفع الاشكال بل في الكل فانه اذا علم انه

غير الاضافة في فرد علم انه كذلك مطلقا لما انه اي الادراك في الكل بمعنى واحد وحده نوعية

فلا يجوز اختلاف افراده واورد في شرح المواقف في الاشكال يندفع بان الاضافة تتوقف

على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين انتهى ولما اعترض بان العلم بالمعدومات

وارد على القول بالصورة ايضا لان الصورة انما تكون لذي الصورة لا للعدم المحض فاما

ان يكون في الخارج فلا يكون معدوما والكلام فيه او في الذهن فيحتاج الى صورة حاول دفعه

بقوله معناها اي معنى الصورة للمعدوم ليس الا ان المعدوم وجودا متأصلا اي وجودا

ذهنيا بحيث لو اتصل في الخارج تحقق وتحقق ذلك المعدوم لكان اياه ثم الصورة هي الوجود

الغير المتأصل للمعدوم من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم ووجود متأصل بنفسه

الذهن ومن حيث ذاتها وماهيتها العقلية مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له

وجود غير متأصل بخلاف الموجود فإن العلم فيه الذهن والمعلوم في الخارج وقيل العلم والعلم

في الكل الصورة الذهنية فباعتبار قيامها بالعاقلة علم وباعتبارها في نفسها معلوم وأنواع

الإدراك أربعة أحدها الإحساس وهو إدراك للشيء الموجود في الخارج الحاضر عند المدرك

على هيئة مخصوصة به من الأين والوضع وغير ذلك وثانيها تخيل وهو إدراك ذلك الشيء مع

الهيئة المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته وثالثها توهم وهو إدراك المعاني الجزئية المخصوصة

المحسوسة بالشيء الجزئي الموجود في المادة ورابعها تعقل وهو إدراك الشيء من حيث هو هو فالإحساس

مشروط بثلثة أشياء حضور المادة واكتناف الهيئة وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط

الشرط الأول والتوهم عن الأولين والتعقل عن الجميع بمعنى أن يكون الصورة مجردة

عن العوارض المادية الخارجية وإن لم يكن لها بد من الاكتناف بالعوارض الذهنية

كذا في شرح المقاصد والعلم قد يطلق على مطلق الإدراك الذي هو أقسام أربعة وهو ما ذهب إليه

الشيخ الأشعري فإنه قال الإحساس بالشيء علم به فالإحساسات علم بالمبصرات وهكذا والحق أن

الإطلاق على الإحساس مخالف للعرف واللغة وقد يطلق على الثلثة الأخيرة يعني التخيل والتوهم

والتوهم والتعقل كما عليه الحكماء وقد يطلق على الأخير يعني التعقل خاصة وللتصديق مثل فيقع اليقين

وقد يطلق على التصديق الجازم المطابق للواقع الثابت الغير الزائل بتشكيك المشكك فيخرج

الخالي عن الجزم ظنا وعن المطابقة جهلا مركبا وعن الثابت اعتقادا وقد يراد بالظن ما ليس

بيقين فيعم الظن العرفي والجهل المركب واعتقاد المقلد وبالجملة ينحصر التصديق في العلم

والجهل المركب والاعتقاد والظن لأن غير الجازم لا بد أن يكون راجحا لأنه أقل مراتب الحكم

أعني إذعان الوقوع واللاوقوع وأما ما ذكره جمع من المتأخرين أن غير الجازم إن كان راجحا فظن

أو مساويا فشك أو مرجوحا فوهم فمحل نظر لأن الشك تردد في الوقوع والوهم ملاحظة

الطرف المرجوح فكلاهما تصور لا حكم معه قيل المراد بالشك الحكم بتساوي الطرفين عند

العقل قلنا هذا التصديق يكون أحد أقسام الأربعة بمنزلة قولنا إنا شاك في هذا والذهول

عن الصورة الإدراكية إن انمحى الأثر فهو النسيان وإلا فهو السهو فلا يفرق بين السهو والنسيان

والجهل إما بسيط أو مركب والبسيط عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما فيكون عدم ملكة للعلم

والمركب مضاد له لأنهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وقيل مماثل و

امتناع اجتماعهما إنما هو للمنافاة لا للتضاد وإذا اختلف بينهما الأمر بعارض هو المطابق

ثم العلم مطلق لمتعلقه والجهل غير مطابق والمطابقة واللامطابقة نسبتان والنسبة خارجة عن

عن المنتسبين عارضة لكونها متأخرة عن طرفيها والجواب أن المطابقة واللامطابقة أخص

صفاتهما فيلزم من الاختلاف فيها الاختلاف في الذات ثم العلم إما قديم لا يسبقه العدم وهو علم

وإما حادث يسبقه العدم وهو علم المخلوق والعلم الحادث قد يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد

للعلم بالفعل وحصول الاستعداد للعلم الفردي يكون بالحواس كما يستفاد من قوله تعالى

الخارجة فتستعد النفس للعلم بالحمل ما يحصل في حصوله للعلم النظري يكون بحصول الفردي

وقد يكون بالفعل إما إجمالا بأن يلاحظ أمر بسيط هو مبدأ للتفاصيل أي تفاصيل الأجزاء

كمن علم مسئلة فسئل عنها فإنه يحضر الجواب أي المسئلة في ذهنه دفعة من غير تفصيل أو

تفصيلا بأن ينظر إلى الأجزاء المعلومة ويلاحظ التفاصيل واحدا بعد واحد وتسمى ذلك

بمعرفة لها كثيرة تارة دفعة فإنه يرى في ذهنها جميعها فرديا وتارة يلاحظ البعض

نحو واحد واحد وجزء وينفصل الأجزاء بعضها عن بعض فالمرتبة الأولى إجمالية والثانية

تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فبين جوز البصيرة بالنفس الذي كالبصر

ما في الخارج تحقيق ثبوت شيء هاهنا الحالتين فيهما البصر وجاز الانقلاب

العلم النظري ضروريا فعندنا بأن يخلق الله تعالى فيه العلم فيصير ضروريا متعلقا بالتعلق

النظري والمعتزلة اعتمدوا إذ الجواز على تجانس العلوم وفي الوقوع فيما يكون كالعلم

كالعلم بالله تعالى وصفاته لئلا يلزم التكليف بغير المقدور لأنه قبيح من عندهم ممتنع وقوعه من الله والجواز

بالنظر إلى كونه علما وأما امتناع وقوعه لعارض هو كونه مكلفا به وفي عكسه أي انقلاب الضروري

نظريا خلاف فذهب البعض إلى الجواز لأن العلوم متجانسة فيصح على كل ما يصح على الآخر وتبيح بأنه

يجوز أن يكون الشيء أو الشخص مانعا من ذلك والبعض لا عدم والإجازة الحلوك من الضروري

وذلك يوجد الإجازة في العاقل الناظر في العلوم من العلم بأنه يستحيل اجتماع الضدين وبأن

الكل أعظم من الجزء إلى غير ذلك من الضروريات التي تلزم العاقل وأنه يجد بالوجدان وقيل الحلول

الضروري إنما يمتنع ما دام ضروريا وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف وهاهنا قول آخر أنه لا يكون

في الضروري هو شرط كمال العقل وكمال العقل شرط للنظر والنظر شرط للنظري لتوقفه

عليه فيكون النظري أي الضروري الذي انقلب نظريا شرطا لنفسه كما اختلفوا في تعدد العلم الحادث

بتعدد المعلوم وقال الإمام الرازي هذا الخلاف على الخلاف في تفسير العلم أنه إضافة فيكون التعلق

بعد ذلك أو صفة ذات إضافة فيجوز للواحد تعلقات بأمور متعددة وكثرة التعلقات

الحادث من الصفات تجعلها متعددة تتكرر والأدلة السمعية دلت على أن محل أي محل العلم

الحادث القلب وهو بشغل من ذلك عقلا بل يجوز أن يخلق الله تعالى في أي جوهر شاء الأول

قال في العقل والظاهر كلام كثير من المحققين أن ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود

لكل جوهر الروح الذي هو الانسان كذا في شرح المقاصد ولا كلام في توسط الالات

والمشاعر الظاهرة والباطنة في العلم بالجزئيات وسيجي ان شاء الله تعالى في باب الجواهر تفصيل

ذلك ومناط التكليف الشرعي القوة الحاصلة عن العلم الحاصل بسبب احساس الجزئيات

والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات ببعض المعلومات الكلية الضرورية فان النفس اذا احس

بجزئيات كثيرة دارت تحت صورة في الانتباه وحفظت نسبة بعضها الى بعض ببقعة لان

تفيض عليها من المبدء صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية تحيث

يتمكن بها من اكتساب النظريات فان ترتب النظر واكتساب النظريات سهاد في القوة

بين الامور الحسنة والقبيحة حتى لا يتوجه التكليف على فاقد بها من المجانين والصبيان

والبهائم ومنها اي ومن الكيفيات النفسية الارادة وهي كسائر الوجدانيات في ان تصورها بديهي

تعريفها ومعناها واضح عند العقل غير ملتبس بغيره

ولهذا اختلف في تفسيرها وفارق الشهوة النفس من الامور المستلذة

في الوجود فان الانسان قد يريد شرب دواء كريه

الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه ضررا

ولشرة تعلقها الى الارادة بالقوة الادراكية كتعلق الشهوة بالطبيعة

الارادة في اعتقاد النفع وقال بعض المعتزلة في الحيوانات القدرة الى احدى الفعل الخ

اعتقاد النفع في احد طرفي المقدور

بعضهم ان القادر كثيرا ما يعتقد النفع ولا يريده

مذهب الفلاسفة فانهم لما ذهبوا الى ان الباري موجب بالذات لا فاعل بالاختيار

عند نقلة شار لما قالوا في الخارج في احاد الافعال

عبارة عما ذكرنا من عليهم بان الارادة لو كانت نوعا من العلم لاختصت بذوي العلم

الارادة موجودة في الحيوان والتفسير لها بصفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه الفعل

وذكر كما ذهب اليه اصحابنا ان الارادة غير مشروطة باعتقاد النفع

فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان في النجاة يختار احدهما بارادته

يتبعه بكشف هذا التفسير الثاني حقيقتها

والذي اختير في التعلق باحد جانبي المقدور

وزاد الاشعري ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده

عنده اذ لو كانت غيرها فاما ان يشتمل احدهما فساد الاخر

فحاصله جواز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها

او ضده فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة الضد لان ضد كراهة الضد نفس ارادة

الضد واجيب بانا لا نسلم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الاخر

وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم فانه لا يجتمع

فضلا عن ان ذكرها فكيف يكون ارادته نفس كراهته ومنها اي ومن الكيفيات النفسانية القدرة

وهي صفة تؤثر وفق الارادة فخرج بالاول يؤثر كالعلم اذ لا تاثير له

وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية اذ هي مبادئ لافعال مختلفة

فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عندنا فلا تدخل في شيء من التعريفين قلنا ليس المراد

التاثير بالفعل بل بالقوة يعني انها صفة من شانها التاثير والايجاد والقدرة الحادثة

كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى والقوة اعم من القدرة

اذ هي صفة مبدء للتغيير في اخر من حيث هو اخر

الاعتبار ثم اعلم انه قال بعض الافاضل لفظ القوة معناه المتعارف عند الجمهور

القدرة اي التمكن من الافعال الشاقة ثم نقل منه الى سببه الذي هو قوة وهي الصفة

يتمكن الحي من الفعل وتركه بالارادة

ثم ثم فاستعمل في كون الشيء حيوانا كان او غيره بهذه الحيثية ثم نقلوها القدرة الى لا يزيدها

بالنسبة الى الفعل المقدور وهو امكان حصوله مع عدمه وهذا المعنى يقابل الفعل

الحصول وهو المتعارف عند المنطقيين ونقل ايضا من القدرة لا بما هو كالجنس لها

الصفة المؤثرة المشتركة بينها وبين الايجاب والقوة بهذا المعنى هو مبدء للتغير اما مع القصد

او بدونه وكل منهما اما مختلف الاثار والافعال او لا فالاول وهي الصفة المؤثرة مع

القصد والشعور اختلاف الاثار وهي القوة الحيوانية التي يقال لها القوة على التفسير

الثانية وهي القوة المؤثرة على سبيل القصد والشعور لكن على نهج واحد وهي القوى الفلكية

المسماة بالقوة على التفسير الاول والثالثة وهي مبدء الاثار المختلفة لا على سبيل القصد

والشعور هي القوة النباتية المسماة بالقوة على التفسير الثالث والرابعة التي هي مبدء الاثار

على نهج واحد بدون القصد هي القوة العنصرية التي ليست قدرة على شيء من التفسيرين

والقدرة انما توجد مع الفعل لا قبله اذ لو كانت قبله لا تعدمت لامتناع بقاء الاعراض

وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة

القدرة لا نها ليست من قبيل الاعراض ورد بعد تسليم امتناع بقاء الاعراض

التكليف يعود الاشارة الى حال الفعل كالعلم وغيره مما هو قبل الفعل

ان كان بالقدرة الزائدة فبعود المحذور او الحاصلة فهو المطلوب قالوا اي المعتزلة لو لم تكن القدرة

الا مع الفعل لم تتعلق الا حال وجود الفعل ولو لم تتعلق الا حال وجود الفعل في تعلق

القدرة بالفعل ايجاده لزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل ولزم ايضا امتناع التكليف

لان التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب حصول الحاصل واذا

كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقعة تكليفا بما لا يطاق وهو باطل

بالاتفاق ورد الاول بانه مبني على تأثير القدرة الحادثة وهو ممنوع ولئن سلم فيما سبق ذكره في

الباب الثالث من ان ايجاد الموجود بالوجود الذي هو اثر ذلك الايجاد غير مستحيل انما الممتنع ايجاد

الموجود بوجود سابق والثاني بانه يكون التكليف عند من يقول بكون القدرة مع الفعل

في الفعل بما يتعلق به القدرة في الجملة ولا يلزم ان يكون مقدورا حال التكليف كما في الكافر

الجاحد وحلق اللحية ونحو ذلك مما لا يتعلق به قدرة العبد اصلا فعلى الاول يعني القول بوجود القدرة

مع الفعل قبل الممنوع اي الاتيان من فعل فيصح صدوره عنه في الجملة لا يكون قادرا اذ لا فعل

ثم فلا قدرة عليه كالزمن اي كما ان الزمن عاجز عن الفعل لا يكون قادرا وعلى القول الثاني

ليس كالزمن بل هو قادر بالمنع لا ينافي القدرة وانما ينافي المقدور وذلك للفرق الظاهر بين

التصحيح الممنوع من الفعل والزمن الذي اصابته الآفة فلنا لا فرق الا بجريان العادة

فانها تتعلقات بالمعدوم بل في العالم والمريد كما يتعلقان بالمعدوم في نفس الامر يمتنع تعلق القدرة به

عادة الاتفاق تعلق القدرة في الممنوع المقبول حال ارتفاع القيود فان ارتفاع معتاد وعدمها في الزمن

فان ارتفاعه في الزمن غير معتاد وكذا على القول الاول القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين لانها

مع الفعل ولا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين مغاير لما نجده عند صدور

الآخر والحق ان القدرة بمعنى القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة وهي القوة بحيث اذا انضم اليها

ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد فاثرا عند المعتزلة او سببا عاديا عند الاشاعرة

توجد مع الفعل وقبله وبعده وبمعنى القوة التي تكون مع جميع شرائط التأثير او السبب العادي

لا تكون الا معه وتمتنع تعلقها بمقدورين فان الشرط المخصص لاحدهما الذات والعجز

المقابل للقدرة قيل هو امر وجودي ضد للقدرة للقطع بان الزمن معنى لا يوجد في الممنوع

من الفعل مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل فان كل عاقل يجد في نفسه التفرقة بين

كون الزمن زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما ذاك الا لان في الزمن صفة وجودية هي العجز

وليست في الممنوع فلا تتعلق الا بالموجود لان تعلق الموجود بالمعدوم خيال محض فالزمن

عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم ورد بانه بعد تسليم كونه وجوديا لا يلزم

منه امتناع تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا اطبق العقلاء على عجز المتحدين

عن الاتيان بمثل القرآن وقيل هو عدم ملكة للقدرة للقطع بعجز المتحدين بمعارضة القرآن

اما هو عن الاتيان بالمثل مع انه معدوم لا عن السكوت وعدم الاتيان بالمثل لان العقل يحكم

بان المعارضة انما تكون بالاتيان بامثالها وحديث التفرقة بين الزمن والممنوع معكوس

بان الممنوع صفة وجودية هي القدرة دون الزمن هذا وانت خبير بان التعلق بالمعدوم لا يدل

على كونه عدميا كالعلم والارادة وجعله اوجه لفظ العجز مشتركا بين المعنيين حتى يكون الزمن

عاجزا عن القعود بالمعنى الاول دون الثاني وعاجزا عن القيام بالمعنى الثاني دون الاول على الظهور

ثم يجعل النزاع لفظيا الكلام في المتعارف الشائع الاستعمال والقوة نفسانية الخلق وهو ملكة

يصدر بها عن النفس بسببها افعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية فغير الراسخ من صفات النفس

لا يكون خلقا كغضب الحليم وكذا الراسخ الذي هو مبدأ افعال الجوارح بسهولة ولما كانت القدرة

تصدر بها الافعال بسهولة ومن غير روية وكانت نسبتها الى الفعل والترك على السواء

حكم بانها تضاد الخلق لان افعاله كانت صادرة بسهولة وبلا تقدم فكر وروية ولا يكون صاحبه

لا يقع به الطرفان بل احدهما فقط فعلى تضادها تضادا حكما بهما وهو تضاد النوع

تردد وذلك لانه جوز تعلق الافعال التامة وامتناع البعض فاختلفوا في انها يصح عنه

فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه مقدور له والنوم لا يضاد القدرة وقال الاستاذ

ابو اسحاق بالتضاد وتوقف القاضي ابو بكر وكثير من اصحابنا ومنها اي ومن الكيفيات النفسانية

فظاهر على ما ذكره الاستاذ قدس سره من تفسير المدرك والملائم

بالكيف وليس بشيء على ما حققنا سابقا والمراد بالملائم

يدة والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يعرفهما من تفسيرهما فقصد الى التعبير

عنهما بادراك الملائم والمنافي من حيث هو كذلك اي ملائم ومنافي لان الشيء قد يكون ملائما من

وجه وجوده اللذة ادراكه من حيث انه ملائم والالم ادراكه من حيث انه منافر فهما نوعان من

الادراكات اعتبر فيهما الاضافة الى الملائم والمنافر على احتمال ان يراد بالادراك الاحساس والوجود

والوصول الى ذات المدرك لا الى مجرد صورته لانه يخيل اللذيذ غير اللذة واللذة لا تتم بحصولها

بل بالتذاذ اللذيذ بالحصول لذاته هذا وبعضهم على ان اللذة خروج عن الحالة الغير الطبيعية

او مخلاص عن الالم كالاكل فانه رفع لالم الجوع وابطله ابن سينا بانه قد يحصل اللذة

من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في معارفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وكل من اللذة

والالم اما حسي كتكيف العضو الذائق بالحلو او المرارة او عقلي كان يتصور العقل ما

يتعقل تعقلا مطابقا خاليا عن الشوائب الظنونية والاوهام ولا شك ان هذا الادراك للجوهر العاقل

وانه يدركه ويدرك حصوله له فانه يتلذذ بادراك هذا الكمال هذا هو اللذة العقلية واما

الالم فهو ان يحصل له ضد هذا الكمال ويدركه حصوله من حيث هو ضد وهو اي العقل اقوى لان

العقل يصل الى كنه المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بظواهر الاجسام فيكون الادراك

العقلي اقوى واتم فكذا اللذة والالم التابعان له فان قيل الحسي من اللذة والالم يتبع الا بعد من

110

من الكيفيات المحسوسة وفي النفسية قلنا المدرك بالحس هو الكيفية التي يلتذ بها او يتألم كالحلاوة

والمرارة مثلا واما نفس اللذة والالم التي هي جنس الادراك والشوق فلا تدرك بالحواس الظاهرة

لا ادراكها كذا في شرح المقاصد والتحقيق انها ليسا من جنس الادراك والشوق وان كانا مشروطين

بها الكيفيات كيفيتان عارضتان للنفس وان جعلتا الحسية والحسية من الالم صنفا اللمسي فيه وجها

فان لفظ الوجع مختص بالحسية في العرف بل الظاهر اختصاصه باللمسي على ما صرح به البعض وايضا

كان في كلام الحكماء اللغة انه مرادف الالم كذا في شرح المقاصد ومنها اي ومن الكيفيات النفسانية

الصحة والمرض فالصحة ملكة اوحالة ليست كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على انحصار

الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا تختص بالراسخ كما زعم البعض

ولكن الملكة منقسمة الى كونها صحة وفي الحالة فانها اختلف فيها فقيل صحة وقيل واسطة قد تبنا

عليها وقوله يصدر عنها الافعال اشعر بان المبدء هو تلك الملكة او الحالة وهو اختلاف قوله

من الموضوع لها لكونه يشعر بان الموضوع المراد به البدن او العضو والجواب عنه بوجهين احدهما

ان الصحة سبب فاعلي والموضوع قابل والمعنى يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة

فيه وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة واسطة والمعنى يصدر لاجلها وبواسطتها وقوله سليمة

حال من الافعال والسلامة للافعال محسوسة البلاغ فيها محسوسة فعرف غير المحسوسة بالمحسوسة لكونها

111

اجلى فلا دور والمرض ملكة اوحالة مضادة لها اي للصحة فهو ملكة اوحالة يصدر عنها

الافعال غير سليمة فيكون وجوديا وقيل عدم ملكة لها فلا يكون من الكيفيات وقد يوفق بين

القولين بانه عند المرض تزول كيفية الصحة وتحدث كيفية اخرى فمن جعل المرض عبارة

عن عدم الاولى فبينهما تقابل العدم والملكة ومن جعله عبارة عن نفس الكيفية الثانية

فتقابل التضاد وكانه مبني على ان لفظ المرض مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما

ومجاز في الاخر وقد يتسامح فيهما بجعلهما من المحسوسات لكون الافعال الصادرة عنهما

من المحسوسات ثم اذا اعتبر فيها سلامة جميع الافعال وافة الجميع كانت بينهما واسطة

ليست بصحة ولا مرضا كما للناقهين والاطفال والمشايخ والا يعتبر فيهما ذلك فلا واسطة

القسم الثالث من اقسام الكيف الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي تعرض لها بالذات

الا للكم متصلا كان كالاستقامة والانحناء العارضين للخط وشكل التقعير والتحديب

العارضين للسطح او منفصلا كالزوجية والفردية العارضين للعدد ثم انها تكون

مفردة كما مر ومركبة كالخلقة فانها مجموع الشكل واللون الذي يجب ذلك المجموع

يوصف الشيء بالحسن والقبح كان مبنيا على ذلك المجموع من الكيفيات المختصة بالكميات

قيل ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كونه

112

كيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم قال قيل لو اعتبر التركيب لكان هناك

اقسام لا تتناهى مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها انواعا قلنا انهم

لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف

الجسم بالحسن والقبح عدوه نوعا واحدا كذا في شرح المقاصد وفيه انه

ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او كيفية حاصلة

من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة وكالزاوية

وهي من الكيفيات المفردة المختصة بالكميات اذ هي هيئة حاصلة

للخطين بالسطح العارضة تلك الهيئة عند التقاء الخطين

من غير ان يتحد الخطان خطا واحدا فانه ان اتصل خطان على نقطة في

سطح من غير ان يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما

هيئة احداثية فيما بين الخطين المتصلين هي الزاوية وما

قيل انها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان

يتحد خطا واحدا والمراد انها ما يلي تلك النقطة من السطح فيظن

من هذا القول انها من الكميات وليس كذلك اذ الزاوية قد تعد

113

بالزيادة بخلاف الكم فقبل الزاوية هذا القول تسامح مبني على انهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية كما يريدون

بالشكل المشكل فيقولون المثلث شكل يحيط به ثلاثة اضلاع القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية

اي التي هي جنس الاستعداد فلذا قال وفي استعداد شديد على ان ينفعل اي يقبل القبول اثر

بسهولة وسرعة ويسمى ضعفا ولا قوة كالممراضية واللين او على ان لا ينفعل ويقاوم اي يقبل

للمقاومة وبطء الانفعال ويسمى قوة ولا ضعفا كالمصحاحية والصلابة وهي الكيفية التي بها

صار الجسم بحيث لا يقبل المرض فصل في الاين اثبت الحكماء المقولات النسبية

وانكرها المتكلمون الا الاين ولذا قدمه على سائرها او لكثرة مباحثه او لانه عند المتكلمين

الكون اي الحصول في الحيز ثم انهم حصروه في اربعة انواع الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

لانه اذا اعتبر حصول جوهر في حيز باعتبار جوهر اخر بالنسبة اليه فاما ان يمكن تخلل جوهر ثالث

بينهما فافتراق واما ان لا يمكن فاجتماع ثم هذا التعريف لا يشمل افتراق الجوهرين بتوسط الخلاء

فالاولى ان يقال بالامكان فان الخلاء عندهم بعد موهوم ولا يمكن

تخلل ثالث فاجتماع وان لم يعتبر حصول الجوهر في حيز بالنسبة الى اخر فان كان

مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصول في حيز اخر فحركة

علم من تعريفهم للحصول ما يجيء انهم لا يثبتون الحركة في سائر المقولات ثم لا اختفاء

ان قولهم وان لم يعتبر بالنسبة الى آخر فان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز احيث
آخر ليس بحاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصوله اصلا فلذا ذهب بعضهم الى ان الا
كوان لا تنحصر فى اربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا
آخر فالكون والحصول لذلك الجوهر فى آن الحدوث خارج ليس بحركة ولا سكون ولا
اجتماع ولا افتراق وقيل سكون لكونه مماثلا للحصول الثانى فى ذلك الحيز لا
شتراكهما فى كون كل واحد منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز وهى سكون بالاتفاق
واللبث مزداد على السكون غير مشروط فيه واعترض عليه بمنع تماثل الحصولين فا
شتراكهما فى كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لا فانا نسلم
انه من صفاتها كيف والحصول الاول فى الحيز الثانى حركة وفاقا والكون خروجا من
الحيز الاول فلو كان مماثلا للحصول الثانى فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل
به فان اجيب بان عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز معتبر فى الحركة فيصدق
على الحصول الاول دون الثانى قلنا فكذا عدم الاتصال بالحصول فى حيز آخر معتبر
فى السكون فيصدق على الحصول الثانى دون الاول ثم ان اصحابنا ان التغاير
بين الاكوان ذاتى او اعتبارى فقال والحق ان حقيقة الكون وهو الحصول فى الحيز

وحدة نوعية فيكون تمام الماهية بين الاكوان
الاربعة فلا يكون الاربع من الاجناس
العالية على رأى المتكلمين بلا ريب
كما اشرنا سابقا

فى الكل واحدة والامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاعتبارات لا
منوعة فلا توجب اختلافا فى الماهية بل لا توجب اختلافا فى الهوية الشخصية حتى ان
الكون الواحد بالشخص ربما يكون افتراقا بالنسبة الى جوهر واجتماعا بالنسبة الى آخر
وحركة من جهة كونه مسبوقا بحصوله فى حيز آخر وسكونا من جهة كونه مسبوقا بحصوله فى ذلك
الحيز فحركة وسكونا اذ لم يشترط فى السكون اللبث فتميزها ليس الا باعتبارات
مختلفة لم توجب اختلافا فى الهوية فضلا عن الماهية ولما كان هنا مظنة ان
يقال اذا كان كذلك فلم قالوا بتضادها حاول الجواب فقال والقول بتضاد
الاكوان الاربعة معناه مجرد امتناع الاجتماع عند تميزها فى الوجود يعنى ان
الاكوان المتمايزة فى الوجود ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع عند ذلك
واعلم ان الحركة قد يراد بها اى بلفظها ما هى المحقق منها وهو الحصول فى حيز بعد الحصول
فى حيز آخر وقد يراد بها ما هى الموهوم منها وهو الحصولات المتعاقبة فى احياز
متلاصقة على الاستمرار دون الاستقرار فى السكون ان لم يشترط اللبث كما
ذهب اليه البعض وتقدمت الاشارة اليه فالحركة سكون واحد اذا كانت بالمعنى الاول
او مجموع سكنات اذا كانت بالمعنى الثانى فان قيل الحركة ضد السكون فكيف يكون

نفسه او مركبة منه اجيب بان التضاد ليس بين الحركة والسكون مطلقا كما مرت الاشارة اليه بل بين
الحركة من الحيز والسكون فيه واما بين الحركة والسكون فيه فلا تغاير فضلا عن التضاد لانها
عبارة عن الكون الاول فيه وهو مماثل للكون الثانى الذى هو سكون وهل هو اى السكون الحصول الثانى
من الحصولين فى حيز واحد او مجموع الحصولين فيه فيه تردد والظاهر من العبارات هو الحصول الثانى
منها لكن الاقرب ان المراد انه مجموع الحصولين كما قد يجعل قولهم الحركة حصول فى الحيز بعد
الحصول فى حيز آخر على انها مجموع الحصولين كذا فى شرح المقاصد ثم اعلم انهم اختلفوا فى امرين
انه حركة او سكون الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك والثانى حال الجسم المستقر
المتبدل المحاذيات فانه يوصف بالحركة بالمحيط به واختار المصنف فى الاول الحركة والثانى السكون حيث
قال والحق ان الباطن من اجزاء المتحرك متحرك وان الواقف عند هبوب الرياح كالطير
الواقف عنده وان الواقف عند جريان الماء عليه كالحجر المستقر على الارض فى الماء الجارى ساكن
بشهادة العرف وقد يستدل على الاول بانه لو كان ساكنا مع حركة ما فيه الجزء الباطن
لزم الانفكاك والانفصال بعض الاجزاء عن البعض وعلى الثانى فانه لو كان متحركا
لزم التحرك فى حالة واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات حركات الاجسام
المحيطة به والانفكاك والانفصال بعض الاجزاء وقال المصنف التردد فى ذلك على التردد

على التردد فى حقيقة الحيز انه البعد الذى ينفذ فيه بعد الجسم او السطح الباطن
فعلى الثانى الباطن من المتحرك ساكن لعدم المفارقة عن السطح الباطن والواقف
متحرك لتبدل السطوح المحيطة به بخلافه على الاول اى مطلقا وقول الفلاسفة
الحركة خروج من القوة الى الفعل تدريجا او يسيرا يسيرا بلا تدريجا او
دفعة بدلها اى لا تخرج دفعة لا يسمى حركة بل كونا وفسادا صحيح هذا القول
منهم على بداهة تصور تلك المفاهيم وانها واضحة عند العقل من غير احتياج
الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة فلا يرد ان معنى التدريج ان
لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون فى آن هو طرف الزمان وهو مقدار
الحركة فيكون التعريف دوريا وذلك لان الآن والزمان سيان لهذه
المعانى فى الوجود لا فى التصور والموجود منها اى من الحركة عندهم كون
الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى الذين للحركة فلا يلزم
الدور مع الاستمرار دون الاستقرار فى حيز واحد سواء كان ينتقل
فيه اى الحركة اعم من العرف لشمولها الكمية والوضعية وغيرها فلا دور تأمل
عنه اد اليه لمنافاة الحركة ذلك اما ثانيا فانه مع الاول فظاهر واما مع
الثانى فلانه لو استقر المتحرك بعد المبدأ فى حيز لكان حاصلا فى

لامتوسطا بينه وبين المبدأ واما كليته اي كلية الكون المعقولة بواسطة
استمراره وسيلانه بالنسبة الى حدود المسافة المتصلة الممتدة من
اول المسافة الى المنتهى فوهمية لا وجود لها في الاعيان لانها
وصول المتحرك الى المنتهى لم توجد بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت
وتسمى تلك الكلية حركة بمعنى القطع والكون المذكور حركة بمعنى التوسط
ثم اعلم ان مبنى الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج على اتصال الا
حياز وعدم تفاصلها بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى وذلك لان الجسم اذا
كان مركبا من الجواهر الفردة فاذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة ومتحرك
واحد بل حركات ومتحركات بعدد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر
الفرد والواحد واذا كانت المسافة مركبة ايضا من تلك الجواهر وفرضنا
ان جوهرا واحدا انتقل من جوهر الى آخر متصل به فقد حصل الحركة ولم يتحقق
توسط بين المبدأ والمنتهى كذا في المواقف وشرحه ولا بد لها اي للحركة من ستة
امور الاول ما منه الحركة فهو المبدأ والثاني ما اليه الحركة وهو المنتهى والثالث
ما فيه الحركة اي مقولة من المقولات الاربع اعني الكم والكيف والاين والوضع والرابع

ما به اي بسببها الفاعل وهو المحرك فان الحركة ممكن الوجود فلا بد
لها من علة فاعلية والخامس ما له الحركة اي محلها فانها عرض فلا بد لها من محل
يقوم به والسادس الزمان واقتضاء الحركة ما سوى الرابع والخامس من الامور
الاربعة من اجل انها انتقال تدريجي فالحركة في الاين ظاهرة لانها المتبادر
من استعمالات اهل اللغة وفي الوضع كحركة الفلك فانه لا يخرج بجملته
بالحركة عن مكان الى آخر حتى تكون حركته اينية ولكن يتبدل بها وضعه
لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما حاوية او محوية وفي
الكم على اربعة اوجه لان الحركة فيه اما بطريق الازدياد او الانتقاص والاول
اما بان يكون بانضمام شيء ولا والثاني اما ان يكون بانفصال شيء او لا
كالنمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع اقطاره بنسبة
طبيعية والذبول وهو عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه
في جميع الاقطار بنسبة طبيعية والتخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير
ان ينضم جسم آخر اليه كالماء اذا انجمد صغر حجمه بلا انفصال واذا
ذاب عاد الى حجمه الاول وازداد بلا انضمام والتكاثف وهو ضد التخلخل

فهو انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء وقد يمثل له في الكيف كتسود
العنب وانتقاله من البياض الى السواد وكتسخن الماء وانتقاله من البرودة
الى الحرارة شيئا فشيئا على سبيل التدريج مع الجزم بعدم كون الكمون واستتار
الاجزاء النارية فيه وتبرزها بالاسباب الخارجية على ما زعم البعض وذلك لانه لو كانت
الاجزاء النارية كامنة في الماء البارد لوجب لمن ادخل يده فيه ان يحس بحرارة
وليس كذلك بل ربما يجد باطنه ابرد من ظاهره او الورود اي ورود اجزاء
نارية من الخارج عليه على ما زعم البعض الآخر وفساده ظاهر ويكون الحركة با
لذات اي بلا واسطة عروضها لشيء آخر كحركة السفينة ويكون بالعرض كحركة
راكبها لان الحركة هي الانتقال من مكان الى آخر مغاير للاول بجميع اجزائه ومكان
الراكب ليس متبدلا بجميع اجزائه لانه لا يتبدل سطح السفينة وان كان الهواء
متبدلا فلا توجد للراكب انما يوصف بها تبعا للسفينة ولا يخفى ان هذا
مبني على كون المكان هو السطح الباطن والمحرك ان كان خارجا عن المتحرك فحركته
قسرية والا يكن خارجا بان كان جزءا منه او متعلقا به كتعلق النفس بالبدن
فمع القصد والشعور الحركة ارادية وبدونهما اي القصد والشعور طبيعية

فيدخل فيها اي في الطبيعية حركة النمو اذ النمو يقتضي الزيادة في الاقطار عند
ورود الغذاء بلا قصد وشعور وحركة النبض لانها ليست بحسب القصد ولا بتأثير
في الخارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية وكذا يدخل فيها حركة التنفس
في النائم من حيث لا احتياج الى مطلوبيته اي مطلوبية حركته واما من حيث امكان تغيير
جزئياتها عن اوقاتها التي وقوعها فيها على مجراها الطبيعي فارادية يمكن المتنفس
من ان يقدمها على اوقاتها وان يؤخرها عنها بحسب ارادته وما قيل ان الحركة
الطبيعية لا تكون الا على نهج واحد فلا تكون مثل حركة النبض طبيعية
مدفوع بان ذلك انما هو في البسائط العنصرية واما الطبيعة الحيوانية
والنباتية فقد تقتضي حركات الى جهات والى غايات مختلفة ثم اعلم ان اختلاف
الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض وان تعددها قد يكون بالشخص
وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد توصف بالتضاد وقد توصف بالانقسام
وقد مر ان الحركة قد تفتقر الى امور ستة فاتفقوا على ان ماهية الحركة لا تختلف
باختلاف ثلثة منها وهي ما به وما له والزمان بل باختلاف ما به لا يختلف هي بها
ايضا كما يأتي فاذن وحدتها النوعية توجد ما فيه لانه اذا اختلف اختلف

للحركة كالحركة الاينية والكيفية وتوحدة ما منه وما اليه اذا اختلف اختلفت الحركة

المبدأ والمنتهى اختلفت الحركة الصاعدة والهابطة بخلاف ما الحركة فان تنوع الحركة

لا يوجب تنوع الحال فتنوع العنب لانه انما تنوع بخلاف الزمان لانه نوع واحد

لا يتصور فيه اختلاف الماهية وبخلاف محله فانه لا يوجب اختلاف الشخص كما يأتي

فالنوع او الجنس وتوحد تها الشخصية بوحدة ما تشتمل عليه الحركة من الامور الخمسة للقطع

بان حركة زيد غير حركة عمرو لان الواحد بالشخص محله واحد بالشخص ضرورة انه لا يقوم العرض

الواحد بمحلين وان حركة زيد اليوم غير حركته امس لان ما يقع في زمان غير ما يقع في زمان

آخر ضرورة عدم الاستقرار وحركته في هذا الموضع غيرها في موضع آخر وحركته

من نقطة الى نقطة غير حركته بالعكس وكذا في الكم والكيف والوضع اما وحدة الحركة

فلا عبرة بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا تكثر فيها بالفعل اصلا قد تعين بمؤثرات

كحركة الجسم مسافة بلاحق الجواهر وحركة الماء في الحرارة بلاحق النيران

ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تأثير كل انما يكون في امر آخر

هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعيض والتجزي لا يقدح في وحدتها على الاتصال

لانه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل ووحدتها الجنسية انما تكون بوحدة ما فيه الحركة

ووحدتها جنسية كذا ذكروا وفيه انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لما تحته بل يكون مقولة

على الحركة في الكم والحركة في الكيف والحركة في الاين والحركة في الوضع بالاشتراك اللفظي حتى يكون جنس

ام من الجميع او بالتشكيك حتى يكون عرضا للاقسام وتضادها بتضاد ما منه وما اليه

ولا عبرة بتضاد المحرك لتضاد الحركة مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا

بالارادة او بالقسر وتماثلها مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار وبالقوة

القسرية والطبيعية ولا بتضاد ما لانه حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادة

ولا بتضاد ما فيه لان الصاعدة والهابطة متضادتان مع اتحاد ما فيه ولا بتضاد

الزمان لانه ليس فيه اختلاف ماهية فضلا عن التضاد ثم كما تضاد الحركة بالذات

كالتسود اي الحركة من البياض الى السواد والتبيض بالعكس اي حركة الجسم من السواد الى البياض

وقد تكون بالعرض كالصعود من الحضيض الى الاوج والهبوط بالعكس الصعود المابين

مبدئيهما من التضاد لعارض كون احدهما في القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر

بالعكس وكذا المنتهى في الافلاك بين المبدئين وكذا بين المنتهيين تضاد بالذات

لانها اجزاء من جسم عرض لها التضاد بالقرب والبعد مع تساويهما في الحقيقة وتنقسم

بانقسام الزمان وهو ظاهر فان الحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وبانقسام

ما فيه فان الحركة في نصف مسافة نصف الحركة الى الكل وبانقسام ما له الى ما يقوم

بجزء من المتحرك غير ما يقوم بالجزء ومن لوازم الحركة كيفية متفاوتة بالشدة والضعف

اذا قيست الى حركة اخرى تسمى باعتبار الشدة وقلة الذهاب بالنسبة الى حركة اخرى

سرعة وباعتبار الضعف بطء ثم المعاوقة التي تكون في نفس المتحرك كثقل الجسم تصلح

سببا لبطء الحركة القسرية كما في تحريك احد الصخرة العظيمة الى فوق ولا لارادية

كما في صعود الانسان الجبل ولا الطبيعية لامتناع ان يكون شيء مقتضيا لامر ومانعا

عنه والمعاوقة التي تكون في الخارج كغلظ قوام ما يتحرك فيه يصلح سببا لبطء الحركة

الطبيعية كنزول الحجر في الماء والقسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد

يكون السبب الحقيقي للبطء هاهنا فعل الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ولا خفاء في

سببية هذه الامور للبطء لكن عند المتكلمين من جهة انه يكثر تخلل السكنات

التي لا يخلو الحركة عن تبوتها ويختلف السرعة والبطء بحسب قلتها وكثرتها وعند

الفلاسفة من جهة افادتها بسبب الضعف الميل الذي هو العلة القريبة للحركة فيضعف

المعلول وليس هو بتخلل السكنات بين الحركات لوجوه ثلاثة الاول ان في الحركة البطيئة

علة الحركة موجودة فيه لان المانع مرتفع لا متناع الحركة من وجود المقتضي وعليه

رفع المانع فلو وقع هناك سكون لزم تخلف المعلول عن تمام العلة وهو محال

والثاني ان البطء لو كان بتخلل السكنات لامتنع تلازم الحركتين مع اتحاد الزمان

واختلاف المسافة لان الحركة التي في المسافة الاقصر تكون البطأ فيكون تخلل السكنات

فيها اكثر فيصدق انه قد لا يتحرك الثاني عند تحرك الاول وذلك محال لاستلزامه

ولزوم الانفكاك في مثل حركتي طوقي الرحى او الدائرة العظيمة والصغيرة والثالث

انه لو كان سبب البطء تخلل السكنات لاتجه لزوم زيادة سكنات الطائر مثلا على

حركاتها بما لا يحصى وجه اللزوم ان تلك الحركات لا تقطع في اليوم والليلة الا بعض

وجه الارض فجميع وجه الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم ما ليس له قدر محسوس فيلزم

ان تتخلل حركة الطائر مثلا سكنات بقدر زيادة حركة الاعظم عليها فيكون حركاتها

مغمورة لا يحس بها فيرى الطير ساكنا او يحس بها في زمان اقل من زمان السكنات

بتلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف ما يرى متحركا لان السكون واي كان على ما

عندهم لكن لا خفاء في ان الجسم قد يرى متحركا وقد يرى ساكنا ويفرق الحس بين الحالين

واجيب عن الاول بان الحركة بل جميع الممكنات بمحض خلق الله تعالى فله ان يوجد الحركة في زمان

والسكون في آخر مع كون المتحرك بحاله غاية الامر ان جميع الحركات تكون سريعة

١٢٦

كونها بايجاد الغير وعن الثانى بان الانفكاك ثم الالتيام جائز ولانسلم بلزوم الحركتين

بجميع امتناع الانفكاك عقلا ونما هو عادى يجوز ارتفاعه غايته انه يلزم انفكاك

مثلا الرحى وهو ملتزم وعن الثالث بان الحركات لكونها وجودية ومتجددة متميزة

فى الحس السكنات بل غاية لها وانها كانت السكنات اضعاف الافها فيرى الطير

متحركا على الدوام هذا وقال فى شرح المقاصد لا يخفى على المنصف قوة الادلة وضعف

الاجوبة قال اولى الفلاسفة لا بد بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة

من سكون لان الوصول الى المنتهى آنى لان الحد الذى هو المنتهى آنا فى الممتد

لا يكون منقسما فى ذلك الامتداد والا لم يكن بتمامه حدا والرجوع عن المنتهى ايضا

آنى وان الوصول غير ان الرجوع ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشىء مع

الميل عنه فلولا زمان السكون بينهما اى زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عديم

الحركة لزم تتالى الآنين وتركب الزمان من الآنات بزيادة واحد واحد المستلزم لوجود

الجزء لكون الزمان منطبقا على الحركة المنطبقة على المسافة واجيب بعد تسليم نفى الجزء

و ثبوت كون الميل علة موجبة للوصول لا معدة ليلزم تقارنهما بانه لا آن عندكم

يحدد الانقطاع اى انقطاع الزمان لانه عندكم عبارة عن طرف الزمان فيها

١٢٧

منطبقا على الآن بحسب المعنى وكتقدير ... اصلا الآنات يقال انه مستلزم

بانه اراد ثم بالآنات الآن الحقيقى ... للجزء الوهمى ولا استحالة فيه

فنقول الآن عندكم ... ان عند الحكيم فلا يتم دليله

... يجوز ارادة آن وهمى لا ينقسم

و لها فكيف يقع فيه الوصول او الرجوع وان اريد به زمان لا ينقسم الا بالوهم

فلا نسلم تغاير آنى الميلين لجواز ان يقعا فى آن واحد بحسب ما لزم من الانقسام الوهمى

ولو سلم فلا نسلم استحالة تتالى الآنين لهذا المعنى وانما يستحيل لو لزم منه وجود

الجزء اى ما لا ينقسم بالوهم ايضا وعورض بانه لو لزم السكون بين الحركتين كالصاعدة

والهابطة مثلا لكان اما سكونا طبيعيا وهو ظاهر البطلان او لها قسريا والتقدير عدم

القاسر الى السكون فاذن كان السكون بلا سبب وبانه لو لزم السكون لاستحالة

تتالى الآنين لكان لا فى زمان معين لان كل زمان يفرض فاقل منه كاف فى دفع تلك

الاستحالة لقبوله الانقسام الى غير النهاية فامتنع كونه فى زمان ما ولانه لو لزم كون

الجبل الهابط بملاقاة حردلة صاعدة لتوسط السكون بين الحركتين واجيب عن الاول

بان السبب للسكون عدم الحركة عند تعادل القوتين القاسرة والهابطة العاسرة الى

وعن الثانى بانه يقع السكون فى زمان لا ينقسم فعلا بل بمجرد الوهم والمراد

الانقسام الى غير النهاية الوهمى لا الفعلى وذلك الزمان يمتنع ان يكون بعضه ...

للسكون وبعضه لا وعن الثالث بان الخردلة ترجع بمصادمة هوى الجبل فلا ...

اليها الجبل وقفت ثم رجعت فسكونها انما هو قبل ملاقاة الجبل ولو سلم ...

١٢٨

مستبعد كما يستحيل فصل فلا يتحرك الجسم حركتين الى جهة واحدة وقد يتحرك الى جهتين او جهات

مختلفة فاذا تحرك الجسم حركتين الى جهة واحدة كالمتحرك فى السفينة الى القدر ...

السفينة فتبعده من مبدأ تبعد الحركتين واذا تحرك الى جهتين متقابلتين كالمتحرك ...

الى خلاف جهة حركتها فتبعد عن المبدأ تبعد الفضل لاحدى الحركتين على الاخرى ولا تكون لاحد ...

فضل الى ان يسكن فى المبدأ لا يتحرك واذا تحرك الى جهتين غير متقابلتين كالمتحرك ...

فى سفينة تجرى غربا فتبعد بين الجهتين تبعد الحركتين واذا تحرك الى جهات مختلفة كحركة ...

شرقا فى سفينة تدفع شمالا فى ماء يجرى غربا وتحرك الريح جنوبا فيكون متوسطا بين تلك

الجهات على حسب نقص الحركات ... كالحركة الواقعة فى المقولات الاربعة فى الاين ...

الحاصلة للجسم الى اشياء ذوات اوضاع بان يكون الجسم مستقرا فى المكان الواحد ...

اى فى الثلاثة الباقية بقاء النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يتغير الكم

من غير نمو وزبول او تخلخل او تكاثف فى الكيف من غير اشتداد وضعف فى الوضع

من غير تبدل الوضع اخر فهو بهذا المعنى امر وجودى يقابل الحركة وقيل هو عدم الحركة ...

من شانه ان يتحرك فيكون عدم ملكة الحركة و ... الحركة يكون طبيعيا كسكون الحجر على الارض

وقسريا كسكون معلق فى الهواء وارادتا كوقوف الطير فى الهواء ...

١٢٩

اى ليس نقيضها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة

اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة

المكررة ... تفسير للمنعكسة

فكل من النسبتين لا زمة بينة

مرة بتعقل الساكن والمسكن والزمان كالاعتبار بها فى الحركة ولا تعلق للسكون بما عنه

وما اليه فالسكون فى المكان الاعلى والاسفل فصل فى الاضافة وهو النسبة المنعكسة

اى لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى كالابوة والبنوة وهذه

النسبة ليست مضافا حقيقيا كالشىء المضاف والمجموع المركب منه اى من الحقيقى ومن الموصوف

كالاب مع وصف الابوة والابن مع وصف البنوة ليس مضافا مشهورا والنسبة

المتعاكسة قد تتوافقان من الجانبين كالاخوة وقد تختلفان كالابوة والبنوة و

اى تعقل كل بالقياس الى الاخر قد يستغنى عن اعتبار حرف النسبة كما فى الصغير والكبير

وقد يفتقر اليه اما فى احدى الحرف فى الى جنبين كقولك العبد عبد المولى والمولى

مولى للعبد واما اختلاف فى كقولك العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم

وقد يفتقر عروضها اى النسبة الى ذاتية له كذى الجناح للطير فان الجناح اسم لاحد

المتضايفين ماخوذ منها ... وليس للمضاف الاخر اعنى الطير اسم كذلك فان ...

بلفظ دال على النسبة وهو ذو الجناح وقد يكون عروضها الصفة فى الطرفين كو ...

العاشقية المفتقر الصفة الادراك المعشوقية الجمال او فى احدهما كالعالمية

الى العلم ... فى المعلومية وقد تعرض الاضافة لكل موجود فالواجب كالاول والجوهر كالاب

... قد يكون عروضها الصفة موجودة فى احد الطرفين لا فى كل منهما

كالعالمية والمعلومية وكالابوة والبنوة فان كلا من الاولين

الصفة موجودة فى العالم وهى العلم وكلا من الاخيرين الصفة

موجودة فى ذات الاب ...

گل در بستان وش در بستر لبالب خفته لیو . یک نسیم از بوی جانان یافت خرم بو شکفت تم

جوهر این شی اشاره کرد وضع کم کیف فعل انفعال

والكم كالاقل والاكثر والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد

انحناء او انتصابا والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا

ويمكن في الطرفان للاضافة في التحصيل والاطلاق يعني اذا كانت الاضافة في طرف محصلة

في الطرف الآخر كذلك وان كانت مطلقة في الطرف الآخر كذلك كما تضعف المطلق

في مقابلة النصف المطلق وهذا النصف في مقابلة هذا الضعف وكذا في الوجود والعدم قوة

وفعلا وجودهما قوة وفعلا فكلما وجد احدهما في الذهن او الخارج قوة او فعلا وجد الآخر

كذلك وكلما عدم احدهما في احدهما عدم الآخر فيه فان قيل المتقدم والمتأخر بحسب

الزمان متضايفان مع انهما لا يوجدان معا قلنا التضايف انما هو بين مفهوميهما

لا ذاتيهما بل هو بين مفهومي التقدم والتأخر وهما امران اعتباريان يعتبرهما

العقل من المعاني الذهنية وانما الافتراق بين الذاتين ومما ذكره رأي لمن يشعر

بان الاضافة قد توجد في الخارج كلمن الجمهور من المتكلمين وبعض الحكماء انها امر اعتباري

لا تحقق لها في الخارج اصلا والا تسلسل لان وجودها في الخارج يستلزم كونها

في محل والحلول في المحل اضافة بين الحال والمحل فلها حلول آخر فينتقل الكلام

اليه وهلم جرا فالخلاف ما اذا كانت امرا اعتباريا واتفقوا لو كانت موجودة لزم

لزم لا تناهي اوصاف كل عدد بحسب ما له من الاضافة الى ما عداه من الاعداد الغير

المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا

الى غير النهاية وقد يجاب بان غاية ذلك امتناع ان يوجد كل اضافة لان المحال انما

يلزم على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودا وسلب الكل لا يقتضي السلب

الكلي اذا امتناع الايجاب الكلي انما يستلزم صدق السلب الجزئي لا يقال الاضافة طبيعة

واحدة فلا تختلف افرادها بامتناع الوجود وامكانه لانا نقول بل طبيعة جنسية

لا يمتنع وجود بعض الانواع منها دون بعض والتمسك في وجودها بانا نقطع

بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو مثلا وان لم يوجد اعتبار

العقل فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا مجرد اعتبار العقل ضعيف هذا التمسك

لان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا والارض تحتنا كما في قولنا زيد اعمى

وذلك لا يستدعي وجود الفوقية والعمى لجواز انطباق الاعتبار الخارجية بالامور

الاعتبارية ثم انها في جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها وشخصيتها وتضادها تابعة

للمعروضات قال في شرح المقاصد مبناه على ما ذكره بعض في الاضافات لما كانت طبائع

غير مستقلة باقيها بل تابعة لمعروضها كانت تابعة لها في الاحكام لانها لو بقيت على حالها

واحدة عند تغير الموضوع او تغيرت مع عدم تغير معروضها لكانت مستقلة بالمفهومية

والمفروض خلافه قال والمتى في النسبة الى الزمان او الى الآن فان كثيرا ما يسأل بمتى عن

وقوع الشيء في طرف الزمان وهو الآن كالوصول الى منتهى المسافة والوضع هو كون الجسم

بحيث يكون لاجزائه نسبة فيما بينها ويكون لها نسبة الى الامور الخارجة عنها كالقيام

للانسان بحسب انتصابه وهي نسبة فيما بين اجزائه ويجب كون رأسه فوق ورجله تحت

وهي نسبة الى الامور الخارجة ولهذا يصير له تعاكس وضعا آخر والملك هو نسبة الجسم

الى حاصر له كنسبة البدن الى الثوب الشامل له او لبعضه كنسبة اليد الى الخاتم والعمامة والخف

والقميص ونحوها ويكون الحاصر بحيث ينتقل بانتقاله وبانتقال الجسم احترز عن المكان فانه لا

ينتقل بانتقال المتمكن والان يفعل هو التأثير في الشيء ما دام سالكا ولذا عبر به دون

الفعل كما سبق كحال المسخن ما دام يسخن فانه ما دام يسخن حالة غير قارة هي التأثير

التسخيني وان ينفعل هو التأثر عن الغير كذلك كحال التسخن ما دام يتسخن فان له حالة

غير قارة هي التأثر التسخني واما الحاصل بعد الاستقرار كالسخونة الحاصلة للماء

والقيام الحاصل للانسان فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى اثرا وانفعالا بل يكون

كيفا او وضعا او غير ذلك من الاعراض الباب الرابع في الجوهر قد سبق تعريف الجوهر

وهو انه ممكن موجود لا في موضوع عند الحكماء وحادث متحيز بالذات عند

المتكلمين فتنقسم الجوهر على رأي المتكلمين والحكماء اما تقسيمه فقال المتكلمون ان انقسم فجسم والا

فجوهر فرد والحكماء قالوا الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلثة الطول والعرض والعمق

فجسم والا يكن قابلا لها فاما جزء لذلك الجسم بالفعل اليه فصورة او جزء له بالقوة

في الجملة فمادة واما خارج عن الجسم يتعلق به ويتصرف فيه بالتحريك فنفس والا فعقل

قال في شرح المقاصد لا نزاع في ان لفظ الجسم في لغة العرب وكذا ما يرادفه

في سائر اللغات موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الاشارة

عداه لكن الخفاء حقيقته وذلك لو ارتكب كثر النزاع في تحقيق ماهيته فالجسم كما علم من تقسيم

الجوهر عند ناسعا شر الاشاعرة الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالابعاد الثلثة

فيتناول المؤلف من جزئين اي جوهرين فردين فصاعدا واما عند المعتزلة فهو

بالعرض والعمق والطول بمعنى ما يمكن ان يفرض فيه تلك الابعاد فلا ينتقض التعريف

بالجسم التعليمي فانه على تقدير ثبوته هذه الابعاد اجزائه لا اعراضه فيخرج ما يكون

تركب اجزائه على سمت او سمتين وكذا ما يكون عدد اجزائه اقل من ثمانية وما تركب من الجسم

اقل ما يتركب منه ثمانية كما في الجبائي بان يوضع جزآن يحصل الطول وآخران

على جنبيه فيحصل العرض واربعة اخرى فوقها فيحصل العمق او ستة كما قال العلاف بان يوضع

فلتة على ثلثة فيحصل الابعاد اربعة وهو الاقرب لا انكان في يحصل الابعاد الثلثة

سطحا بان يوضع جزان ويجنب احدهما ثالث وفوقه رابع وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين

او ثلثة ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم بل خطا لا نقسامه في جهة واحدة او سطحا لانقسامه

في جهتين فهما باطلان عندهم وداخلان في الجسم عندنا وعند القاضي فالجسم هو

الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قوائم والتقييد بالامكان

لان الابعاد المتقاطعة على زوايا قوائم لم يكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة واذا كانت موجودة فيه

كما في المكعب فليس جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء

الجسمية الطبيعية واكتفى بامكان الفرض لان الجسم ليس هو فرض الابعاد بالفعل في

يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا بعدم فرض الابعاد فيه لكن الظاهر انه يكفي ذكر الامكان عن

حاجة الى اعتبار الفرض ولهم تردد في ان هذا التعريف حد او رسم وفي شرح المقاصد

ان الظاهر انه رسم بالخاصة المركبة اذ على تقدير جنسية الجوهر فالقابل للابعاد اعم من

وجود لا كذلك حال الفصول ولهذا اتفقوا على ان المركب من اربعة بحيث يقع الابعاد القابلها

الجسم البسيط الذي لا يتالف من اجسام مختلفة الطبائع اي الا

الممكنة له حاصلة بالفعل عندنا وانتهى الاجزاء لا تتجزى خلافا للفلاسفة في الانقسامات

اشارة الى دليل اثبات الهيولى ان انقسام الصورة او القابلية وانه يبقى من المقبول تجويزية كما في القسمة العرضية بالعيب وفتح الراء ثم المراد بالامتدادات المقادير التي من قبيل الكميات كالتدوير والتكعيب في الكرة منفية رقيقة ثم في هذا القول اشارة الى ان تلك الصورة مغايرة للجسم التعليمي تجويزية

الممكنة له عندهم ليست حاصلة بالفعل ولا تنتهي الى حد لا يبقى له قبول الانقسام وهم

وقد اتى جمهورهم على انه مركب من مادة وهي المسمات بالهيولى لها الانقسام ومن صورة

حالة فيها عليها تبدل الامتدادات الوضعية اي الابعاد التي تفرض فيه في نفسه

انه بسيط في نفسه ليس فيه تعدد اجزاء اصلا كما هو عند الحس فانما يقبل الانقسام

بداهة لنا معاشر المتكلمين طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام مستلزم

لحصول الانقسام وتقريره ان كل جسم فهو قابل للانقسام وكلما هو كذلك فانقسامه

حاصل بالفعل لوجهين الاول ان القابل للقسمة لو كان واحدا في نفسه غير منقسم

بالفعل لكانت الوحدة منقسمة لان الوحدة الحقيقية حين تكون عارضة له للقابل

حالة فيه وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فان الحال في احد الجزئين غير الحال في الآخر

في اللازم باطل اذ لا معنى للوحدة سوى عدم الانقسام واجيب بان هذا انما يتم لو كان

الوحدة صفة حقيقية سارية في محلها لكنها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع المنقسم

من حيث هو مجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة والوجه الثاني ان القابل

للقسمة لو كان واحدا لكان التفريق الوارد عليه اعداما له وايجادا لغيره لا

التفريق في اعدام لهوية واحدة لهويتين اخريين موجودتين في تلك الهوية

والا لكان منقسما بالفعل والمفروض خلافه واللازم باطل لانه يوجب ان يكون

شق البعوض بابرته للبحر المحيط اعداما له وايجادا لبحرين آخرين وبديهة

العقل تنفيه واجيب بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء مع ما له من الاتصال فلا

خفاء في انعدامه عند عروض الانفصال وان اريد نفس الماء من غير اعتبار

بالاتصال فليس الشق الا احداث جزئين والطريق الثاني ان يبين تركب

الجسم من اجزاء لا تتجزى من غير استعانة بان كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل

وهو بوجوه الاول انه لولا انتهاء قسمة الجسم الى الجزء الذي لا يتجزى لكان قابلا

للقسمة الى غير النهاية لما كان الجبل اعظم من الخردلة لكونهما غير متناهي

الاجزاء لقبولهما الانقسام الى غير النهاية مع ذلك التقدير بلا فضل لاحدهما

على الآخر واجيب بان ليس معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية امكان خروجها

من القوة الى الفعل حتى يلزم امكان حصول اقسام لا نهاية لها والوجه الثاني انه

لولا الانتهاء الى الجزء لما كان يكون له امتداد وقبول الانقسام لما يتناهى قدر

امتداد الجسم الحاصل حتى الخردلة لنا انه فيه امتدادات غير متناهية

العدد والجواب ما مر والثالث انه لولا الجسم لما حصل الزمان اصلا ولا يوجد

بل معناه انه لا تنتهي الى حد لا يمكن فرض آخر واما الخارجة الى الفعل فمتناهية قطعا

استدل صاحب المواقف بوجود الحركة من غير استعانة بوجود الزمان تجويزية والآن الحاضر شيء منه قبل او بعد لكونه غير قار الذات فلا يكون بتمامه حاضرا هذا خلف تشعاصد نتيجة القياس الاستثنائي وهو نقيض المقدم نتيجة القياس الاول الاقتراني تجويزية

منه غير الزمان الحاضر الذي لا ينقسم اصلا وهو ظاهر ووجود الحاضر

اللا منقسم المنطبق مع الحركة المنطبقة على المسافة يستلزم وجود الجزء

خلاف المفروض فيلزم ان لا يوجد الحاضر ايضا بل الحركة ايضا مع ان وجودها

ضروري والجواب ان الحكماء لا يثبتون الحاضر من الزمان كما مر ويجعلون الموجود

من الحركة هي الكون التوسطي بين المبدأ والمنتهى ويجعلون حالها في قبول الا

نقسام كحال الاجسام والثاني ان النقطة طرف الخط الموجود وطرف الموجود

موجود وايضا بها تماس الكرة الحقيقية لسطح مستو وبها قيام الخط على الخط

في التماس والقيام بالعدم الصرف محال فتوجد النقطة وهي اما

جوهر كما هو رأينا او عرض وحينئذ تقتضي الجوهر تحل فيه بالذات ان لم

يجوز قيام العرض بالعرض او بالواسطة ان جوزناه ومحلها غير منقسم

لعدم انقسام الحال واجيب بان انقسام الحال بانقسام المحل مختص بالكون

بطريق السريان كالبياض في الجسم والنقطة انما تحل في الخط من حيث

النهاية لا بالسراية فيه ثم ان الاجزاء والانقسامات الحاصلة بالفعل

متناهية والا يلزم متناهية كما زعم النظام لم تقع بين كل طرفين

الحاصرين لان انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين محال فاستحال ان يكون

اجزائه الموجودة بالفعل غير متناهية الا ان يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء

لكن البداهة تشهد ببطلانه وايضا لو لم تكن الاجزاء متناهية لم يصل المتحرك

في زمان متناه الى الغاية لتوقفه على قطع المسافة ولا يمكن قطعها الا بعد قطع

نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك

لا يتصور في زمان متناه ولا السريع الى البطيء اذا توسط بينهما مسافة فانه حينئذ

فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان

متناه حتى يلحق البطيء والقول بالطفرة مما يشهد البداهة ببطلانه ويمكن

ان يقال ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية لكن

الزمان المساوي منقسم باجزاء المسافة والزمان فيمكن قطعها او للثاني في الجزء

الذي لا يتجزى وجوه منها الاول ما مر من ان الجزء الى جهة غير ما منه الى جهة

اخرى ضرورة فيتعدد جوانبه واطرافه فيلزم انقسامه مع فرض عدمه

وجود الجزء الوجه الثاني ان تلاقي الجزئين المنضم احدهما الى الآخر اما بالتمام

او بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد فلا يحصل حجم

بانضمام الاجزاء فلا يحصل جسم والا يكن التلاقي بالاسر بل بالشيء دون شيء فيكون

له طرفان فانقسم الجزء الوجه الثالث اذا فرض اجزاء ثلاثة وتماست على الترتيب

فالوسطاني منع الطرفين عن التلاقي فيماس احد الطرفين غير ما يماس به الآخر

فانقسم الجزء المتوسط مع فرض عدم انقسامه ولا يمنعهما عن التلاقي فلا حجم ولا

مقدار حاصل الرابع انه اذا وضع جزء لا يتجزى على ملتقى جزئين آخرين انقسمت

الثلاثة لان التماس بينه وبين كل منهما انما يكون في البعض اي يكون بشيء منه

مماسا لشيء من هذا وشيء آخر منه مماسا لشيء من ذاك اذ لو ماس احدهما

بالكلية لكان عليه لا على الملتقى والجواب ان مبنى هذه الوجوه على ان تعدد

الجهات الشيء يستلزم الانقسام في ذاته وهو ممنوع لجواز ان يكون الشيء واحد

غير منقسم في ذاته الخامس اعراض حالة فيه الوجه الخامس ما يبتنى على ان تفاوت

المتحركين بالسرعة والبطء ليس لتخلل السكنات وهو ما يلزم التفكيك للا

جزاء في كل جسم يتحرك او قطع البعض منه جزءا من المسافة او اكثر من جزء ووقف

البعض منه كالطوق في الرحى وطحاها ان تحركت الدائرة العظيمة منه وقطعت

جزءا من المسافة ووقفت الصغيرة اذ لو تحركت فاما ان يقطع جزءا منها ايضا

لزم انتفاء تفاوت المتحركين بالسرعة والبطء او اقل من جزء فيلزم تجزي الجزء

ثبوت ما هو اقل منه وذلك خلاف المفروض فيلزم التفكيك مع شدة الا

ستحكام ومثل شعبتي فرجار ذي ثلاث شعب ثبت واحدة منها ويدور الاثنتان

حتى يرتسمان دائرتين عظيمة وصغيرة والانفكاك بين الشعبتين مع عدم

التناثر والتساقط ظاهر البطلان ومثل عقب الانسان مع سائر اطرافه

حين يدور وعلى نفسه فانه يرتسم بعقبه دائرة هي الصغيرة وباطرافه اخرى

هي الكبيرة وحاصلة زمان لانه اذا تحرك العقب لتفكك الاطراف باكثر من الاول او لا

تقطع ذلك الانسان وبطلانه ظاهر كيف الفرق يوجب الاسم وقد علم مما سبق

ان المعترض منتظر من الجانبين فلا تغفل قال اي جمهور الحكماء اذ لم يكن اتصال

الجسم باجتماع الاجزاء المعدودة ولا انفصاله بافتراقها بل كان واحدا في نفسه

كما هو عند الحس فليس هو المتعارض وهي اول ما يليه الحجم لا تتبع تلك الحسية

بتبدل المقادير المختلفة التي من قبيل الكميات كالشمعة التي تحصل تارة

مدورة وتارة مكعبا وتارة صفحة رقيقة مع بقاء تلك الحقيقة في غير

المقادير وهي الجوهر الذي شانه الاتصال وفرض الابعاد الثلاثة فيه

وتسمى صورة وهي لا تبقى بعينها مع الانفصال لامتناع اجتماع الاتصال مع الانفصال

بل تنعدم وتزول الى هويتين اخريين اتصاليتين فلا بد من امر قابل

للاتصال تارة وللانفصال اخرى باق في الحالتين لان القابل يبقى مع المقبول

وهذا الامر هو المسمى بالهيولى وهو ليس في نفسه بمتصل ولا منفصل لان اتصاله يحصل بالصورة

الاتصالية فيه وانفصاليته وكثرته بطريان الانفصال عليها فهو قبله واحد والانفصال

واحد متصل بالصورة الواحدة الحالة فيه وبعده متكثر بالصور المتعددة الحالة فيه والاولى

من الحكماء على ان الامر القابل للاتصال والانفصال هو الجسم نفسه وهو بسيط في

نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه اصلا لا من اجزاء لا تتجزى ولا من الهيولى والصورة

كما سبق وما يطرء عليه من الاتصال والانفصال اعراض ليس الاتصال امرا جوهريا

جزءا من الجسم لان الامتداد طبيعة واحدة يمتنع كون بعض افراده جوهرا والبعض

عرضا بل هو ما يقابل الانفصال من اتصال الاجزاء الوهمية بعضها ببعض وهو

عرض والباقي هو الجسم نفسه وما يتوهم من الامتداد الباقي عند تبدل الابعاد

هو نفس المقدار ومطلق الامتداد الوهمي المحفوظ الباقي بتعاقب الخصوصيات

كما نقطع ببقاء الشيء عند تبدل الاشكال مع القطع بانه عارض فالمتصرف في ذاته

انما هو الجسم التعليمي هو الذي ينعدم ويحدث واما الطبيعي فبين ينفصل والاخر ...

فصل في احكام الجزء اختلف القائلون بالجزء الذي لا يتجزى في انه هل

يقبل الحيوة وتوابعها من الاعراض المشروطة كالعلم والقدرة والارادة فجوزه

الاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة وانكره المتأخرون منهم ومسئلة كون

الحيوة مشروطة بالبنية وقد مرت في انه هل يمكن وقوع جزء على ملتقى الجزئين فانكره

الاشعري لاستلزامه الانقسام كما مر وجوزه ابو هاشم وعبد الجبار وفي انه

هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فجوزه امام الحرمين وانكره لا

شعري لانا اذا جعلنا دائرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائه كبواطنها فيلزم

مساواة باطن الدائرة مع ظاهرها واما ان لا يتلاقى ظواهرها مع تلاقي البواطن

فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب الغير المتلاقية فمع هذا الحال

الدائرة بناء في وجود الجزء وفي انه هل له شكل فانكره الاشعري واثبته اكثر المعتزلة

في شرح المقاصد ذكر الامام وحكى الآمدي اتفاق الكل على نفيه

لاقتضاء الشكل وما وراء الخلاف في انه يشبه شيئا من الاشكال فعن

القاضي لا لان الاشكال كيف لا يشبه غيره وقال غيره نعم ثم اختلف المثبتون فقيل

والانما يتم لو اريد بالنهاية الانقطاع اما لو

اريد بها الجزء الذي ينتهي اليه الشاهي

فهو نفس النهاية لا ما له النهاية في

فهو شكل يشبه الكرة اذ لا يختلف جوانبه كما ان الكرة كذلك ولو كان مشابها

للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسما وقيل يشبه المثلث لانه ابسط

الاشكال المضلعة وقيل يشبه المربع اذ يتركب منه الجسم بلا خلل الفرج وذلك

انما يتأتى اذا كان مشابها للمربع لان الشكل الكري وسائر المضلعات لا يتأتى

فيها ذلك الا بفرج هذا وقد يستدل على وجوب الشكل بانه متناه ضرورة

فيكون له نهاية ويجاب بانه نفس النهاية جميع الجزء لانه ينتهي لا متناه

فقط حقق انه لا شك انه لا طول والعرض والعمق اي لا يتصف بشيء من ذلك

والاشكال منفية ضرورة ... ان طبيعة الاجزاء واحدة وانما ...

... الاختلاف في الاجسام انما هو بالاعراض دون الماهيات المختلفة تلك الاعراض

بارادة القادر المختار عند المتكلمين وقيل اختلاف الاعراض باختلاف الاشكال

اي اشكال الاجزاء واعلم ان في اثبات الجزء ... طرق كثيرة بالاضافة من ...

الفلسفة وابطال مسائلهم المبنية على اثبات الهيولى وسهولة الاجوبة في كيفية

القواعد الدينية كحدوث العالم وامر المعاد و... فصل

في احكام الاجسام زعمت الفلاسفة ان الاجسام انواع مختلفة باختلاف

واما الصور الجسمية فمتحدة في الكل واما الهيولى فمختلفة في الفلكيات

ومتحدة في العناصر بنوعها والمراد بها النوعية الاضافية

حتى يشمل الصور الحيوانات وغيرها بنوعيته

الصور النوعية التي بها الاختلاف لانه قالوا كما ان الهيولى لا يخلو عن الصور

الجسمية كذلك لا يخلو عن صورة اخرى جوهرية يختص بها يتنوع الجسم انواعا

وذلك لان الاجسام مختلفة في اللوازم كقبول الانفكاك والالتيام

بسهولة كما في الماء او عسر كما في الحجر او عدمه كما في الفلكيات فلا بد من اسباب

لبعض دون بعض لانه ليس استنادها الى الجسمية لانها مشتركة فلو كان مقوما للجسم

هو المطلوب وان كان خارجا لازما احتاج الى امر آخر مختص يستند هو اليه

فيتسلسل هذا وقد رد الامام ما ذكروا من لزوم التسلسل واورد عليهم في

فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية لا بد ان يكون لما يختص بها وهلم

جرا والمتكلمون على انها اي الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة لا تختلف الا

بالعوارض المستندة الى القادر المختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء وانما

كانت متماثلة لتماثل الجواهر الفردة التي يتركب منها الاجسام ... اعترف بتماثل

جواهر الفردة واختلف في الاجسام بالحقيقة حيل لبعض عراض الاخرى

والطبة في حقيقة الاجسام اذا كانت متماثلة فيجوز على الكل ما يجوز على

الآخر كخرق السموات وبرودة النار ونحو ذلك لان اختلاف الاجسام

ليس بالذاتيات بل بالعوارض المستندة الى المختار ثم من احكامها انها باقية

زمانين فان كثر ... بحكم الضرورة ... العقل لا بحكم الحس ... برد ان شهادة الحس

بالبقاء لا يصلح للتعويل لجواز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض

وذلك لانا نعلم بالضرورة العقلية ان ذواتنا بعينها التي كانت من قبل

في الذات بل ان كان التبدل ففي العوارض وفانية بدلالة النفس كهو دقع

كل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان الا غير ذلك ولا يخلو كل عن شكل

... متناهية لما يجيء من استحالة لا تناهي الابعاد وكل متناه فله شكل اذ

لا معنى له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم ولا يخلو كل عن حيز فراغ

يشغله واما في السطح الباطن فلا يعم كل جسم بحكم الضرورة واستناد

الاشكال والاحياز الى القادر المختار ويمتنع خلو الجسم عن العوارض

وضدها كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق ان كان المراد انه يجب ان

يوجد في كل جسم شيء من الاعراض فسلم لان تشخص الاجسام انما هو بالاعراض

المستندة الى قدرة القادر المختار ولكونها متماثلة لتماثل الجواهر الفردة المركبة

منها فلو وجدت بدون الاعراض لزم وجود الغير المتشخص وانه محال ضرورة

وان كان المراد انه يجب ان يوجد في كل جسم احد الضدين من كل عرض فتم

واستدل على تناهيها اي تناهي ابعاد الاجسام جعله من احكام الاجسام نظرا الى

ان البعد الجسمي هو المحقق بلا نزاع بخلاف الخلاء بوجوه ثلثة الاول انه لو وجد

بعد غير متناه لامكن بالفرض في الجسم ان يتحرك اليه اي الى جهة ذلك البعد كرة والا اخرجت

اليه فيتبين لا مح خطها الموازي له اي لذلك البعد من الموازاة الى المسامتة او يتعين

بحيث يلاقيه وهذا يتعين نقطة لا ولية لها اي يوجد في المسامتة لحدوثها لكونها معلومة

حال الموازاة المفروضة عليها لكن تعين النقطة هي اول المسامتة محال اذ كل نقطة تفرض

فالمسامتة مع ما فوقها من جانب لا تناهي البعد قبل المسامتة معها وذلك لان المسامتة

مع اي نقطة تفرض انما تحصل بحركة وزاوية عند مركز الكرة احد ضلعيها هو الخط

الحاصل على وضع الموازاة والاخر هو الحاصل مع وضع المسامتة وكل منهما يقبل

القسمة لا الى النهاية اما الحركة ففهم ظاهر واما الزاوية فلان كل زاوية مستقيمة الخطين

يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من النصفين زاوية كذلك تقبل

التنصيف كذلك وهكذا الى غير النهاية ثم لا شك ان حدوث نصفها قبل حدوث كلها

فحال حدوث النصف يوجد المسامتة لزوال الموازاة فتلك المسامتة مع نقطة

فوقانية بلا شبهة فلا يكون النقطة الاولى اول نقطة المسامتة ولا هذه ايضا لحدوث

نصف النصف قبل حدوث النصف وهكذا الى غير النهاية فلا نقطة تتعين للاولية

المسامتة الوجه الثاني هو انه يفرض من نقطة خطان ينفرجان كساقي المثلث بحيث يكون

بعد ما بينهما بقدر امتدادهما ويتزايد البعد بينهما بقدر ازدياد هما فيلزم من عدم تناهيهما

عدم تناهي بعد ما بينهما واللازم باطل لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين

يمتنع ان لا يكون له نهاية بالفرض وهذا البرهان يسمى بالبرهان السلمي الثالث برهان

التطبيق وهو هنا ان ننقص من البعد الغير المتناهي ذراعا ثم نطبق بين البعد التام

والناقص فاما ان يقع بازاء كل ذراع من التام ذراع من الناقص فيتساويان وانه محال

او لا يقع فينقطعان لانه لا محال يكون ذلك بانقطاع الناقص فيلزم منه

انقطاع التام لانه لا يزيد عليه الا بذراع فان قيل ما وراء العالم متميز فان ما يلي

الجنوب اي جنوب العالم غير ما يلي الشمال اي شماله فلا يكون عدما محضا لعدم التمايز

بين الاعدام فهو اذن بعد موجود سواء كان ماديا او مجردا وايضا الواقف على طرف

العالم ان امكنه مد اليد فيما وراءه ففيه بعد موجود لما مر من ان المكان هو البعد الموجود

او لا يمكنه مد يده فيه ففيه جسم مانع لليد من النفوذ وعلى التقديرين يثبت فيما وراء





العالم بعد اما مجرد او مادي قلنا الاول وهم محض لا عبرة به اصلا ولا نسلم ان عدم

مد اليد لوجود جسم مانع لجواز ان يكون ذلك لا لمانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذي

يمكن مد اليد فيه ثم طرف البعد والامتداد من حيث انه طرف نهاية ومن حيث كونه

منتهى الاشارة ومقصد المتحرك بالحصول فيه جهة ولذلك ذكر هذا البحث عقيب بحث

تناهي الابعاد وباعتبارها للانسان من الرأس والقدم الذين يجيئهما الفوق والتحت

والظهر الذي يجيئه الخلف والبطن الذي يجيئه القدام واليدين الذين يجيئهما اليمين

واليسار الاول يجيئه اقوى في الغالب والثاني يجيئه اضعف كذلك تخص

الجهات بست ولا حصر لها في الحقيقة بحسب الاجزاء والطبيعي الذي لا يتبدل اصلا

جهة العلو وهو ما يلي رأس الانسان بالطبع والسفل وهو ما يلي قدميه بالطبع فانه اذا

صار القائم منكوسا لا يصير ما يلي رجليه تحتا وما يلي رأسه فوقا بل يصير رأسه من تحت

ورجليه فوق والفوق والتحت بحالهما بخلاف الباقي فانها تتبدل لان المتوجه

الى المشرق يكون الشرق قدامه والغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا

توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله ومن

احكام الاجسام انها محدثة عندنا بالزمان بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وهو

وجمهور الفلاسفة على ان الفلكيات قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها

سوى الجزئي من الاوضاع والحركات فانه حادث قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة

باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم

ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون وان

العنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعا لا بانه لا تخلو عن الصورة

الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فتكون

نوعها مستمرة الوجود بتعاقب افراده ازلا وابدا وصورها النوعية جنسا لان مادتها

لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان تكون معها واحدة منها وهذه

الصور النوعية متشاركة في كونها جنسها فتكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعها

ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع النار حادثا اذ

يجوز حصول نوع اخر بطريق الكون والفساد وبعضهم على انه هناك مادة قديمة هي

العناصر الاربعة بجملتها او لا جوهرها هو الارض او الماء او الهواء او النار او البخار

حصلت بتلطيف او تكثيف وحصل السائر من هذا ثم تقع منها اي من تلك المادة او

المادة القديمة جوهر اخر غيرها اي غير العناصر حدثت منها العناصر والسماوية اجسام صحاحا

عائبة لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم كرية او مختلفة الاشكال حصل من تركيبها العالم

او نور وظلمة تولد العالم من امتزاجها او وحدات تحيزت وصارت نقطا ثم اجتمعت

السطوح فصارت جسما وقد بقي ٩ اكثر هذه الكلمات رموز ومشايخ لا يفهم من ظواهرها

مقاصدهم لنا ان حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها وجوه ثلثة الاول ان الجسم لا يخلو

عن الحادث وكلما هو كذلك فهو حادث اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلوجهين احدهما

انه لا يخلو عن العرض لما مر وقد سبق ان العرض ممتنع البقاء والممتنع البقاء حادث

قطعا لانه لو ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عن خصوص الحركة والسكون لان

الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز وكونه في الحيز ان لم يسبق بكونه في غير ذلك الحيز فسكون وان سبق فيه

الكون ان الحدوث وان لا حركة وكل منهما حادث لكونهما من الاكوان وهو معرض الزوال

المنافي للقدم وانما قيدناه بالوجود لان عدمها حادث قديم مزول الى الوجود ودليل

امتناع زوال القديم هو انه اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب اما فاته الوجود

فالحركة ظاهر انها معرض الزوال لتقضيها على التعاقب واما السكون فمعرض الزوال

فلان كل جسم قابل للحركة اما اولا فبالاتفاق وعدم نزاع الخصم في ذلك واما ثانيا فلا

الثاني ابتداء وانتهاء لتركب الاجسام من الجواهر الفردة المتماثلة كما مر فيصح على كل ما يصح

على الاخر فيما لا ابتداء من الحيز يجوز للانتهاء وبالعكس وما ذلك الا بالحركة فان قيل

ما ذكرتم من دليل امتناع الازلية انما يقوم في كل جزء من جزئيات الحركة ولعل لها الجزئيات

حركات لا بداية لها ويدوم الكلي بتعاقب جزئياتها الحادثة ونحن نرد المنع على الكبرى اي

الا نسلم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية فلا بد

من ابطال تعاقب الحوادث من غير بداية قلنا يبطله برهان التطبيق وهو هنا ان نفرض

جملة من يومنا هذا واخرى من يوم الطوفان مثلا ثم نطبق فيتساويان او تنقطعان او

يبطله ايضا برهان التكافؤ اذ نفرض سلسلة من حادث مسبوق وليس بسابق على حادث

اخر فلضرورة تضايف السابقية والمسبوقية تكافؤ المتضايفين في الوجود لزم ان تتم

تلك السلسلة على سابق غير مسبوق وهو المقصود ويبطله ايضا ان ماهية الحركة لو كانت

موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا لانه لا وجود للكلي الا في ضمن الجزئيات

لكن اللازم باطل بالاتفاق في الوجه الثاني من الوجوه الثلثة الجسم محل الحوادث وهو

ضروري لما نشاهده من حدوث الحركات القائمة وتجدد الاعراض الحالة فيه كالاضواء

والالوان فالحال ولا شيء من القديم كذلك لما سيأتي في الالهيات والوجه الثالث الجسم

لا يمكن اثر الفاعل المختار لما سبق في صفاته تعالى من اختيار الواجب فيكون حادثا لما سبق

في من ان القصد الى الايجاد يقارن العدم ضرورة فالوا اي القائلون بقدم العالم في وجه

في الازل جميع ما لا بد منه لوجود العالم لزم وجوده في الازل لامتناع تخلف المعلول

علته التامة وان لم يوجد فيه جميع ما لا بد منه لم يكن توقف وجوده على امر حادث فيتسلسل الكلام

الذكور بعينه الى الامر الحادث فيتسلسل قلنا بطريق النقض لو صح هذا الدليل لزم

ان لا يكون ما يوجد في اليوم من الحوادث حادثا فما يجابون فيه فهو بطريق الحل لعل من جملتها

لا بد منه الارادة التي شأنها الترجيح والتخصيص اي وقت شاء الفاعل من غير افتقار

الى مرجح من خارج وتحقيق الجواب باعتبار كل من شقي الترديد باعتبار مذهبي قدم الزمان

وحدوثها فتدبر واما حدوث قدم المادة وقدم الزمان لا تنقضاه حدوثهما تبعا للمواد

لان كل حادث مسبوق بالمادة فلو كانت المادة حادثة لاحتاجت الى مادة اخرى وهلم جرا

وفيه الاول منه لان سبق عدم الزمان على وجوده لا يكون بالعلية والشرف والرتبة والطبع

لعدم الاجتماع فلا بد ان يكون بالزمان فاذا كانت المادة قديمة لا تخلو عن الصورة فلزم

قدم الجسم لكون اجزائه باسرها قديمة وكذا [illegible] قديما كانت الحركة التي هو [illegible]

قديمة فكذا الجسم المحل لها هو محل الحركة تضعيف لانا لا نسلم تركب الجسم من المادة والصورة ولا نسلم

قدم المادة لانه فرع الايجاب وقد بطل باثبات قدرة الصانع وكذا لا نسلم وجود الزمان

ولئن سلم فلا نسلم ان تقدم عدم الحادث على وجوده بالزمان لم لا يجوز ان يكون كتقدم بعض

اجزاء الزمان على بعض فصل في تقسيم الجسم وبيانه فيما يتعلق بها خالف الحكماء الجسم

الطبيعي اما ان يكون في حقيقته تلتئم من اجسام مختلفة الطبائع فمركب والا فبسيط

والجسم البسيط اما فلكي وهو ما في الافلاك والكواكب او عنصري وهو العناصر الاربعة فهذا

قسم واحد والجسم المركب من اجسام مختلفة الطبائع اما ممتزج اي ما له مزاج او غيره وفي البسيط

الفلكي ما هو فوق الكل وهو محيط بكل ما سواه من الاجسام ويسمى محدد الجهات لتنوع اي تحديد

بانه لا بد لتحديد الجهات الحقيقية التي لا تتبدل اصلا كالعلو والسفل اذ ما عداها على اكثر

اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة كما سبق فلا تدخل تحت الضبط من جسم

واحد كروي محيط بالكل ما سواه يتحدد ويتعين بمحيط الحد القريب من المحيط وهو جهة

العلو ويتحدد بمركزه الحد البعيد منه وهو السفل اما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع لان

المراد بالحدود ما يتعين بوضع الجهة وظاهر ان ما لا وضع له اصلا لا يتعين به وضع

فلا محالة لا يكون معدوما [illegible] بل يكون موجودا ماديا فيكون جسما او جسمانيا وبطلا

التقدير لان تعددها الجسم والمراد الوضع كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه بالاشارة

الحسية واما الوحدة فلانه لو تعدد فان احاط البعض بالبعض تعين المحيط الحقيقي

الذي ينتهي الاشارة الحسية بسطحه الاعلى ويكون هو كافيا لتحديد الجهتين به باعتبار مركزه

ومحيطه فيكون الحاوي محيطا حتى لا يدخل في التحديد والا يحيط البعض بالبعض بل كان كل

منها خارجا وافعاله جهة من الاخر يتحدد القرب فقط دون البعد فان البعيد عن الجسم

اذا كان خارجا عنه فالبعد منه الى اين على الكل منهما وافعاله جهة من الاخرى يقتضي

تقدم محدد الجهة عليها حتى يمكن وقوعها فيها كرة لما ذكره من جواز واما الكرية اي كونه

كريا فلان الكرة لا يتحدد به البعيد واعترض بان الشكل البيضي والعدسي بل المضلع

ايضا يشتمل على وسط هو غاية البعد لجميع الجوانب غاية الامر ان الابعاد الممتدة منه

الى الجوانب لا تكون متساوية وكونه بسيطا يمتنع زواله عن الاستدارة التي هي مقتضى

طبعه لان تركيبه وكذا بساطته مع زواله عن مقتضى طبعه اعني الاستدارة يقتضي كون

الجهة قبله لان ذلك اي تركيبه وزواله عن الاستدارة بالحركة المستقيمة التي لا تكون الا

الا من جهة الى جهة اما زواله عن الاستدارة فظاهر انه بالحركة المستقيمة واما تركيبه فلانه

لا يتصور الا بحركة بعض الاجزاء الى بعض واما الاحاطة فلان غير المحيط لا يحدد سوى الحد

القريب فقط لان الحد البعيد عن الجسم اذا كان خارجا عنه لا يتعين الا بمحدد لا يدس

الاحاطة فالكل اي ... المحيط ...

محاط لم يكن محددا للجهة التي هي طرف الامتداد ومنتهى الاشارة لان المحاط قد يمتد

الاشارة منه الى الغير الذي احاط فلا يكون هو اي ذلك المحيط المنتهى للاشارة والقطع

للامتداد وزعموا ان المحدد للجهة تاسع الافلاك التي قام الدليل عليها والدليل

القائم عليها هو الحركات المختلفة في الجهة او السرعة والبطؤ او فيهما معا فانه لا بد لكل

الحركات من محال متعددة لاستحالة الحركتين المختلفتين في زمان واحد من جسم واحد

وزعموا انه اي المحدد يتحرك من المشرق الى المغرب على منطقة هي اعظم دائرة تفرض

في منتصف القطبين بحيث يتساوي بعدها منهما تسمى معدل النهار لتساوي الليل والنهار

عند كون الشمس عليها وهو حين ما تكون في احدى نقطتي الاعتدالين وقطبين

وهما النقطتان الثابتان عند حركة الكرة يسميان قطبي العالم احدهما هو الذي

يلي الشمال الموجه للمشرق يسار الشمال والاخر الجنوبي وتحته اي المحدد فلك الثوابت سميت

بالثوابت لبطؤ حركتها لا تحس بها الا بتدقيق النظر في احوالها المعلومة بارصاد

متعددة في سنين تلك الارصاد بمدة طويلة ولذلك خفي حركتها على الاوائل حتى حكموا ...

الافلاك ثمانية وانها المحركة للبوجبة ... فلك الثوابت ثم فلك الزحل ثم فلك المشتري ثم فلك

... فلك الشمس ثم ... الزهرة ثم فلك ... القمر ... وهو السماء الدنيا

لانه اقرب الينا من سائر الافلاك والدليل على ترتيبها الحجب فان الاسفل يحجب ما هو الاعلى

وبين بعضها اذا وقع على محاذاته اذ الشمس فانها لا تنكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها بشيء

من الكواكب والاخر منها لانها ليس بتماسها اذ اقربت منها فالحكم بكونها في تلك المرتبة لما

فيها من حسن الترتيب وجودة النظام حيث يكون النير الاعظم في الوسط من السيارات

بمنزلة شمسة القلادة ومنطقة حركة الفلك الثامن تسمى منطقة البروج لمرورها باوساط

البروج وتقاطع هذه المنطقة منطقة العالم وهي التي تسمى معدل النهار على نقطتين تسميان

نقطتي الاعتدالين احديهما وهي النقطة التي تجاوزها الشمس الى الشمال معدل النهار اي

بالى القطب الشمالي هي نقطة الاعتدال الربيعي لاعتدال الليل والنهار وحصول الربيع

في اكثر البلاد عند كون الشمس فيها والنقطة الاخرى وهي التي تجاوزها الشمس الى جنوب المعدل

هي نقطة الاعتدال الخريفي لاعتدال الليل والنهار وحصول الخريف في اكثر البلاد عند كون

الشمس فيها وتسمى ما بينهما اي بين نقطتي الاعتدالين اي ابعد اجزاء منطقة البروج عن

منطقة البروج نقطتي الانقلابين احديهما وهي غاية البعد عن المعدل من جهة الشمال نقطة

الانقلاب الصيفي ... الربيع الى الصيف عند كون الشمس فيها والاخرى وهي غاية

البعد عن المعدل من جهة الجنوب نقطة الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان الى الشتاء عند

عند كون الشمس فيها وقسم الفلك بتوهم ست دوائر متقاطعة على قطبي البروج اثني عشر

قسما يسمى كل قسم منها برجا وجعلوا لكل برج ثلثين قسما سموا كل قسم درجة ولكل درجة ستين

قسما سموا كل قسم دقيقة وجعلوا لكل دقيقة ستين ثانية ولكل ثانية ستين ثالثة وهكذا الى

ما بلغ وتفاصيل ذلك في علم الهيئة فان اردت التفصيل فطالعه ثم في اثبات المحدد ينبني

على امتناع الخلاء والاجزاء ان ينتهي الى الامتدادات وينبني على اوضاع المحاذات وعلى

اختلاف الاجسام بالحقيقة واستفادة بعض حركاتها الى الطبيعة والا لما كان من الاجسام

ما يقتضي صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع ومنها ما يقتضي صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع

فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين وكما كان الثابت عندنا ان الخلاء ممكن وان

الاجسام متماثلة يجوز على كل ما يجوز على الاخر وان الحركات مستندة الى قدرة الفاعل المختار

فلا يتم ما ذكروه في اثبات المحدد نعم ما عندنا ان الحركة المستقيمة

الى جهة الخرق والالتيام جائز على الفلك كما جاز على العناصر والكواكب سابحة في الافلاك

الذي يعلمه الا الله تعالى قال الله تعالى كل في فلك يسبحون قالوا اي الحكماء البسائط العنصرية اربعة

النار و الهواء والماء والارض وتحت فلك القمر ... النار الخفيف مطلقا اي خالي وطبعه

الى اي حيز كان من الاحياز كان طالبا للمحيط والفلك كانت مماسة له وهي حارة ...

١٥٨

الحس حارة شديدة يابسة لانها تفنى الرطوبات المتباينة للبيوسات مشفافة لا لون لها

وراتها ثم عنصر الهواء خفيف مضاف يقتضي ان يكون تحت النار وفوق الاخرين حار

والبرد العارض له انما هو بمجاورة الارض والماء رطب اذ لو خلي وطبعه لاحس منه

بالكيفيتين وكذا الحالة الكيفية المنسوبة الى العناصر مشفاف لا لون له ثم

عنصر الماء ثقيل مضاف يقتضي ان يكون فوق الارض وتحت الاخرين بارد رطب لا لون

مشفاف والماء المرئي لنا انما يستر لما لطف اجزاء ارضية فلا لون لها ثم عنصر الارض

ثقيل مطلق يطلب المركز بارد يابس لما سبق ثم انهم زعموا ان هيولى العناصر واحدة

مشتركة قابلة لصورها النوعية جميعها وانما هي بحسب الاستعدادات الحاصلة

الاسباب الخارجية فعند تبدل الاسباب يجوز ان يزول صورة وتحدث اخرى وهذا

معنى انقلاب عنصر الى آخر واذا عرفت هذا فاعلم انه ينقلب بشهادة الحس كل من العناصر

الاربعة الى ما يجاوره بلا واسطة والى غير المجاور بواسطة او واسطتين وهو الكون والفساد

ثم الارض بمقتضى القواعد لهم احاط الماء بجميع الارض لان الارض كان ثقيل مطلق والماء

مضاف في حيزه الطبيعي فوق الارض وتحت الهواء ومن العناصر الى الارادة الالهية

انكشاف البعض من الارض لعادتنا للحيوان والعناية كالارادة فسرها بالعلم بالنظام

وصور سطح الارض تقريبا

١٥٩

بالنظام على الوجه الاكمل فلك توجب القول بالقصد والاختيار وللنار طبقة واحدة

لانها شديدة الاحالة لما يجاورها الى جوهرها والكل من الهواء طبقات وفيها اقوال مختلفة

لا فائدة في استقصائها ثم بعد ما فرغ من مباحث البسائط شرع في مباحث المركبات

وقدم منها ما لا مزاج له لكونه اشبه بالبسائط من جهة عدم استحكام تركيبه وجواز اقتصاره

على عنصرين او ثلثة ولهذا لم يفرد له فصلا بل ذكره في فصل البسائط وهو ثلثة انواع لانه

حدوثه اما فوق الارض الحادث في الهواء او على وجه الارض او في الارض في النوع الاول

ما يتكون من البخار ومنه ما يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب اجزاء

هوائية ومائية هو البخار ومن اليابس اجزاء ارضية تخالطها اجزاء نارية فلا يخلو عن هوائية او هوائية

هو الدخان فالبخار المتصاعد من الهواء قد يلطف بتحليل الحرارة اجزائه المائية فيصير هواء

وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية من الهواء وهي الهواء البعيد الذي برد بمجاورة الارض

والماء ولم يصل اليها انعكاس الاشعة فيجتمع سحابا ويتقاطر وينزل مطرا ان لم يصل برد شديد او ينزل ثلجا ان اصابه برد فيكاثف

شديد بعد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات او ينزل بردا ان اصابه بعد تشكله وقد لا

يبلغها اي الطبقة الزمهريرية فيصير ضبابا ان كثر او ينزل صقيعا ان قل وتكاثف ببرد

الليل وجد او ينزل طلا ان لم يجد فنسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر وقد يتصاعد

شرح القوسى في التجريد ان الطبقة واحدة

١٦٠

مع البخار دخان الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار فينعقد سحابا فيحتبس الدخان

في السحاب فان بقي الدخان على حرارته قصد الصعود وان برد قصد النزول وكيفما كان

يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحصل من تمزيقه وخرقه اياه صاعدا او هابطا ومصاكة

في القاموس صكه ضربه ودفعه المصاكة الصوت الشديد هو الرعد وقد يشتعل الدخان

بالتسخين الحاصل بالتمزيق فيحصل نار لطيفة تنطفي سريعا وهو البرق او كثيفة لا تنطفي

حتى تصل الى الارض وهو الصاعقة وقد يتكاثف الادخنة الكثيرة المتصاعدة بالبرد ويكسر

حرها الطبقة الزمهريرية فتثقل وتنزل فتموج الهواء وهي الريح الباردة وقد يكسر حرها

فيتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها التابعة لحركة الفلك وهي الريح الحارة وما يتوهم

فيها اي في الرياح من الاهوال والاحوال كقلع الاشجار ونقلها وغير ذلك يشهد

بانها ليست الا عن ارادة فاعل مختار ومرسل الرياح وغاية ما ذكروه لو ثبت بيان

اسباب تكونها بارادة الله تعالى عند من يقول بالوسائط لا عندنا لان الحوادث مستندة اليه تعالى

ابتداء فلا توسط حقيقة عندنا وههنا تم الفراغ من النوع الاول وحاول

الشروع في النوع الثالث فقال الطين اللزج الكثير اذا انعقد واستحكم انعقاده رطبه

بيابسه بحر عظيم تكون حجرا والطين الذي يختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة فاذا احفر

١٦١

فاذا احفر اجزائه الرخوة باسباب من الماء والرياح او غير ذلك تكونت وتحصلت الجبال

ثم لا يخفى ان اختصاص بعض من اجزاء الارض بالصلابة وبعض بالرخوة مع استواء نسبة

الكل من الاجزاء الى الفلكيات التي زعموا انها المعدات لها يقتضي سببا مخصصا وهو

الفاعل المختار ولغلبة تسخينها اي الجبال بانعكاس الشعاع تبقى عليها الثلوج والانداء

التي تحصل منها الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب والعيون فتكون المعادن والسحب

والعيون تكون كثيرا ولما فرغ عن النوعين الاولين اراد ان يشرع في الثالث فقال اذا

انشقت الارض بابخرة وادخنة محتقنة فيها لمحاولة الخروج غير متمكنة عليه لكثافة وجه

الارض وكونه عديم المسام او ضيقها جدا حدثت الزلازل لان ذلك انما يكون اذا تحركت

الابخرة والادخنة وحركت الارض لتلك الحركة تسمى زلزلة وقد يكون معها اي مع الزلزلة

الحاصلة عند الانشقاق نيران محرقة واصوات هائلة لشدة المصاكة وقلما توجد الزلزلة

في الارض الرخوة لسهولة الخروج والبلاد التي يكثر الزلازل فيها اذا حفرت فيها ابار

كثيرة قلت الزلزلة بها وربما ينقلب بمعونة البرد الكائن باطن الارض البخار الحادثة فيها

فيها ماء فينشق الارض لكثرة البخار المنقلب فيها ماء عيونا جارية على الولاء لامتناع

الخلاء فانه كلما جرى الماء انجذب الى موضعه هواء او بخار آخر يبرد بالبرد الحاصل هناك

١٤٢

فينقلب ما رابضه وهكذا الى ان يمنع مانع او ما كونه ان لم يكن للاجزاء المنقلبة مدد و

ربما ينقلب الى كنه منه وذلك اذا لم يكن البخار كثيرا بحيث يبقى الارض وهي الابار والقنوات

بحسب مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون والابار والقنوات مياه الامطار

والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها فصل في المركبات التي لها

مزاج وبالجمع وفيه بيان حقيقة المزاج اذا اجتمعت العناصر الاربعة وبه حدث الكيفية

المتوسطة المتشابهة لا يتم بدون الاربعة المصغرة الاجزاء جدا لان الامتزاج انما يكون

بطريق المماسة وهي تتكثر بتكثر السطوح الحاصل بتكثر الاجزاء الحاصل بتصغرها فكلما كان

تصغر الاجزاء اكثر كان المزاج اتم فتفاعلت تلك العناصر بقواها اي بكيفياتها بعضها

في بعض سميت قوى لكونها مبادي التغيير والقوة اسم لما هو مبدأ التغيير كما سبق تكسرت

سورة كل من الكيفيات الاربع هي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة بمعنى انها تنزل مرتبة

تلك الكيفية وتحدث مرتبة اخرى اضعف منها حدثت كيفية متوسطة بين الاربع

يعني تكون اقرب الى كيفيتين المتضادتين مما يقابلها متشابهة في الكل بان يكون الحاصلة

في كل جزء من اجزاء الممتزج مماثلة للحاصلة في الجزء الاخر بحيث يكون مساويا له في الماهية من غير تفاوت

الا بالمحل تسمى المزاج ثم المزاج اما معتدل واما خارج فان كان الحاصل من تساوي المقادير

١٤٣

لكن اذا كانت جزء منها بالنسبة الى ما يقابله

الى الاخر منها للزمر المحذور الذي ذكره الشارح في المتن

وتين بعينه

بقوة وضعفا فمعتدل وتساوي مقادير القوى لا يستلزم تساوي مقادير العناصر لجواز ان يكون

عنصر يغلو بانه الكمية قوية الكيفية وبالعكس حتى جعلوا حرارة النار اضعاف برودة الماء

والا يكن من قوى كذلك فخارج عن الاعتدال اما بكيفية واحدة من الكيفيات الاربع

او بكيفيتين غير متضادتين واما خروجه بكيفيتين متضادتين او بثلاث كيفيات او بالاربع

فغير ممكن للزوم اجتماع المتضادين لان الخروج بكيفية الحرارة مثلا معناه انه يزيد الحرارة

على البرودة فمع ذلك زيادة البرودة على الحرارة تستلزم ما ذكرنا فينحصر الخارج في ثمانية

اقسام لان الخارج بكيفية اربعة اقسام بحسب الكيفيات الاربع وبكيفيتين غير متضادتين

ايضا اربعة اما بالحرارة واليبوسة او بالحرارة والرطوبة او البرودة واليبوسة او البرودة و

الرطوبة وقد يقال المعتدل لما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله و

يكون انسب واعدل من الكيف والكيفيات اي كيف العناصر وكيفياتها مثلا شان الاسد

الخوف والجبن وشان الاسد الجرأة والاقدام فيليق بالاول غلبة البرودة وبالثاني

غلبة الحرارة والمعتدل بالمعنى الاول من التعادل بمعنى التساوي وبالمعنى الثاني المعتدل الحقيقي

وبالمعنى الثاني من العدل في القسمة ويقال المعتدل الطبي نوعا كان ذلك الممتزج او صنفا

او شخصا او عضوا كل من هذه الاربعة يعتبر بحسب الخارج عنه يعني يعتبر النوع بالنسبة الى ما سائر

١٤٤

الانواع والصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع والشخص الى سائر الاشخاص من ذلك

الصنف والعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن او بحسب الداخل فيه فالنوع بالقياس الى ما

من الاصناف والاشخاص والصنف الى ما فيه من الاشخاص والشخص الى ما يعرض له من

الاحوال وكذا العضو الى ما له من الاحوال والتفصيل انه لكل نوع من المركبات المزاجية مزاجا

لا يمكن ان يوجد صورته النوعية الا معه وليس ذلك المزاج على حد واحد والا لكان جميع افراد

النوع الواحد متوافقة في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة و

البرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفين افراط وتفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع

فهو اعتداله النوعي واليق امزجته بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه ولكل نوع ايضا مزاج واقع

فيما بين ذلك العرض اي يكون في حاق وسطه هو اليق الامزجة الواقعة في ذلك العرض وبه يكون

حاله فيما خلق له من صفاته واثاره المختصة به اجود ما ينبغي منه وذلك اعتداله النوعي

بالنسبة الى ما يدخل فيه من صنف او شخص وقد يكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف من

ذلك النوع ولا يكون ايضا حاصلا له الا اعدل حالاته وكذا الثلاثة الباقية فالاعتدال الصنفي

بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لا تفاق صنف من نوع من بين الامزجة سائر اصنافه وله عرض

ذو طرفين هو الاعتدال العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس

١٤٥

وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو اليق امزجة الواقعة

فيما بين طرفيه اذ به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص منه

في اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف ام لا والاعتدال الشخصي بالنسبة

الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما وهو اللائق به من بين الامزجة سائر

الاشخاص الاخر من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة الى الداخل

هو الذي يكون به الشخص على اجود حالاته والاعتدال العضوي من بين الخارج ما يتعلق به

وجود العضو سالما وهو اللائق بذلك من امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا

من العرض الشخصي وبين الى الداخل هو الذي ينبغي للعضو حتى يكون على احسن احواله ثم اعلم

انهم اتفقوا على ان اعدل الانواع اي اقربهم بحسب المزاج الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان

لانه متعلق النفس الناطقة وهي اشرف والكمال فلا بد ان يكون متعلقها اشرف اي اقرب الى

الوحدة وابعد من الكثرة حتى يكون بالواحد اشبه وانسب فيكون بافاضة الكمال اجدر واختلفوا

في اعدل الاصناف بالنظر الى اوضاع الحكمة فقال ابن سينا سكان خط الاستواء لتشابه

احوالهم في الحر والبرد لتساوي ليلهم ونهارهم ابدا فينكسر كل واحدة من هاتين الكيفيتين

الحادثتين منهما بالاخرى فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقي وكثير من المتاخرين

على انهم سكان الاقليم الرابع فاعدل البقاع بحسب اوضاع العلويات هو الاقليم الرابع عند

الاكثرين قالوا الدليل انهم احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل

ذلك يتبع المزاج واعترض عليهم بان ماذكرتم تابع للاعتدال الطبي لا الحقيقي الذي

كلامنا فيه واجيب بان مزاج الانسان اقرب الاعتدال الحقيقي فاذا كان مزاج هو اكثر توفرا

لما ينبغي للمزاج الانسان كان اقرب اليه واعدل واعدل الاشخاص اعدل شخص من اعدل

صنف واما اعدل الاعضاء فهو عندهم الجلد سيما الذي للانامل سيما الذي للسبابة ولذلك

حكمه الفرق بين الملموسات والحاكم ينبغي ان يكون متساوي الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل ثم بعد

ما فرغ عن المزاج واقسامه وما يتعلق به شرع في اقسام الممتزج وهي ثلثة لان الممتزج ان تحقق فيه

مبدء التغذية والتنمية فاما ان تحقق مبدء الحس والحركة الارادية فهو الحيوان او لا مع تحقق

مبدء الحس والحركة فهو النبات والا يتحقق فيه مبدء التغذية والتنمية فالمعدن وانما اعتبر تحقق

المبدء المذكور اذ لا قاطع بعدمه في النبات والمعدن بل ربما يدعى الشعور والارادة للنبات لما

يرى من ميل عروق الاشجار الى الجهة الماء وميل اغصانها الى جانب الموانع الى الفضاء والهواء

المعدن اما ذائب مع الانطراق اي مع كونه قابلا لضرب المطرقة بحيث لا ينكسر ولا يتفرق كالاجساد

السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني قيل انه جوهر

وصار المسمى الذي ...

او جوهر شبيه بالنحاس يتخذ منه المرايا او ذائب مع الاشتعال كالكبريت او ذائب بدونهما اي الانطراق

والاشتعال كالزاج واما غير ذائب اما لفرط الرطوبة كالزيبق او لفرط اليبوسة كالياقوت

والعقل والزبرجد ونحو ذلك واذا فرغت من المعادن فاعلم شارعا في النبات تم قياس

الادنى الى الاعلى انه يشارك النبات لاختصاصه بزيادة اعتدال لا توجد في المعدن الحيوان

في الاحتياج الى قوى طبيعية سميت بها بناء على ان الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير ارادة

منها القوة الغاذية التي لا بد منها في بقاء الشخص مدة حيوته تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي

بدلا لما يتحلل عنه ويخدمها قوى اربع الاولى الجاذبة التي تجذب المحتاج اليه الغذاء والثانية

الماسكة التي تمسك الغذاء المجذوب الى ان يهضمه الهاضمة والثالثة الهاضمة وهي التي تعد

الغذاء لان يصير جزءا بالفعل من العضو والرابعة الدافعة التي تدفع الغذاء المهيا لتغذيته

عضو آخر او تدفع الفضل الغير الملائم لحفظ غيره ولولا دفعها اياه لم يحل شي من الاعضاء

عن الاخلاط التي تفسده واعلم ان مراتب الهضم الذي هو فعل الهاضمة يعني للهضم مراتب اربع اولها

في المعدة وابتداؤه في الفم لا نضوج بطبخ المعدة ثم المرتبة الثانية في الكبد ثم الثالثة في

العروق ثم الرابعة في الاعضاء ومنها اي من القوى الطبيعية النامية والقياس المنمية لانه فعل

القوة هو الانماء والنامي انما هو الجسم وبالجملة هي التي تدخل الغذاء في اجزاء الجسم فتضمها اليها فتزيد

في زيادة في اقطار الثلثة الطول والعرض والعمق بنسبة طبيعية او نسبة تقتضيها طبيعة الشخص

الذي فيه تلك القوة لا غاية النشو فخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية والسمن لانه قد

يكون بعد كمال النشو ايضا كالورم وانما يحتاج الى تلك القوى لتكميل الشخص ولها اي الاولاد ومنها

القوة المولدة التي تحتاج اليها لبقاء النوع وهي قوة تحصل من الغذاء بعد الهضم التام ما يصلح

ان يكون مبدء ومادة لشخص اخر من نوع المغتذي وتفصله اي ما يصلح مبدء الاجزاء تختلف و

تقبل الهيئة اللائقة به والمحققون على ان هذه الافعال الثلثة مستندة الى قوى ثلث والمولدة

اسم للقوى الثلث وقد يستند هذا الفعل الاخير الى قوة اخرى تسمى مصورة فيخص المولدة بالتحصيل والتفصيل

والتفصيل ثم انهم اضطربوا في تعدد هذه القوى الطبيعية كلها بالذات او بحسب الحيثيات

والاعتبارات وما تقرر عندهم من ان الواحد لا يكون الا واحدا فانما هو في الواحد من جميع الجهات

واضطربوا ايضا في ان الجامع للاجزاء والحافظ لها والمدبر لها الى تمام الشخص ماذا فقيل ان

الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم اذا بلغ ذلك المزاج نوعه بنفس الام الى ان يستعد

لقبول النفس ثم انها بعد حدوثها تصير حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء

وقيل ان الجامع للاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوى

المصورة لذلك البدن ثم نفس الناطقة وتحير في كيفية صدور الافعال المتقنة المحكمة على النظم

على النظام المخصوص في كيفية صدور القوى العجيبة والاشكال الغريبة والالوان المختلفة التي

تشاهد في الانواع النبات والحيوان من القوى الطبيعية التي هي اعراض فانية بالاعضاء لا يشعر

لها كلها ذاتها وارادة وعلم والتجاؤا اخرا الى الخالق القدير والحكيم الخبير ولما فرغ عن النبات شرع

في الحيوان فقال ويختص الحيوان بقوى نفسانية نسبت الى النفس الحيوانية او الناطقة لكون تلك القوى

في الانسان الكامل منها في سائر الحيوانات مدركة ومحركة احتيج اليها لطلب النافع ودفع الضار

لان ذلك بادراكهما والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار فالمدركة قدمها

على المحركة لكون الحركة تابعة للارادة التابعة للادراك الحواس الظاهرة باعتبار محالها او مدركاتها

والباطنة لان الكلام في القوى المشتركة بين الانسان وسائر الحيوانات والنفس الناطقة

المدركة للكليات مختصة بالانسان وانما قدم الظاهرة لظهورها وكونها متفقا عليها من الظاهرة

قوة اللمس وهي قوة سارية في البدن كله بها يدرك الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة والكثافة

والخشونة الا غير ذلك واحتياج الحيوان الى هذه القوة اكثر من الاحتياج الى غيرها ولذلك كثيرا

ما يبطل حس الذوق او غيره في بعض الحيوانات احيانا بخلاف اللمس ومنها قوة الذوق وهي تالي اللمس

في المنفعة حيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو اختيار الغذاء وبواسطته الاحتياج الى الملائم

وهي قوة منبثة اي منتشرة مرتبة في العصب المفروش على جرم اللسان بها او بتلك القوة يدرك

الطعوم ولا بد من الرطوبة العذبة اى الخالية فى نفسها عن الطعوم كلها وتسمها فى الشم وهو
فى زائدتى مقدم الدماغ اى النابتتان من مقدم الدماغ كحلمتى الثدى بها يدرك الروائح
بوصول الهواء المتكيف بها الاقرب فالاقرب الى ما يجاور محل هذه القوة فتدركها الا بانفصال
الاجزاء من ذى الرائحة كما زعم البعض وذلك لان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك
مدة بقائه ولا ينقص وزنه ولو كان بانفصال الاجزاء لانتقص واحتج الى القول بوجهين الاول
ان الحرارة تهيج الروائح وتنشرها والبرد يخفيها فدل ذلك على ان الشم بالتحليل قلنا لا نم لا يجوز
اشارة الى الصغرى — المطوية — منع للكبرى
ان يكون ذلك لتاثير الحرارة فى الهواء واعدادها اياها للاتصاف بالرائحة او تاثيرها فى الالة
مقدمة رافعة — تبيت على الشرطية
واعدادها للشم والثانى ان التفاحة تذبل من كثرة الشم فلولا انه يتحلل شئ منها لم يكن كذلك
اى جعل الحرارة الهواء مستعدا للاتصاف
قلنا يجوز ان يكون ذلك لوصول النفس وكثرة اللمس وسمعها فى السمع وهى قوة مودعة عصب باطن الصماخ
منع للملازمة
يدرك بها الاصوات بوصول الهواء الحامل للصوت الى ذلك العصب وتسمها فى البصر وهى قوة مودعة
فى التجويف الذى ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان من مقدم الدماغ المتقاربتين الى التلاقى
المفترقتين بعد التلاقى الى ان تتاديا الى العينين فينفذ اليمنى الى العين اليمنى واليسرى الى العين
اليسرى يدرك بها الالوان والاضواء اولا وبالذات وبتوسطها سائر المبصرات اما بانطباع اى
توسطا صوريا لا ثبوتيا
انطباع صورة المرئى فى العين او بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته

وقاعدته عند المبصر وللناس اى الانطباع وخروج الشعاع امارات فللاول منها ثلث امارات الاول
ان العين جسم صيقل نورانى فان نور العين يرى فى الظلمة اذا فتك المستيقظ من النوم عينه وكل جسم
صيقل نورانية
كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه فان انطباع الشبح فى القابل المقابل ضرورى كما فى المراة
ويرد عليه ان هذا انما يفيد انطباع الشبح فى العين لا كون الابصار به والثانية ان سائر الحواس انما
تدرك بان ياتيها المحسوس بان يخرج منها شئ الى المحسوس فكذا الابصار ورد بانه تمثيل بلا جامع
بلا اتفاق
والثالثة ان صورة الشمس قد تبقى زمانا فى عين من اطال النظر اليها ثم اعرض عنها وما ذلك
الا للانطباع ورد بانها صورة المرئى باقية فى الحس المشترك كما سيأتى فى اثبات الحس المشترك لا فى
الباصرة وللثانى اى كون الرؤية بخروج الشعاع ان الرؤية تتفاوت بتفاوت الشعاع فانه لو كان
شعاع بصر كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع فى البعد ومن كثف الشعاع
بصره كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة فى المسافة الطويلة تفيد رقة وصفاء ولو كان الابصار
بالانطباع لما تفاوت الحال وذلك انه يشاهد فى الظلمة انفصال النور من العين واشراقه
على الانف وانه يشاهد عند تغميض العين على السراج خطوط شعاعية اتصلت بين العين والسراج
واعترض بان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئى الابعد انقضاء زمان يخرج
فيه الشعاع الى المرئى وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان لتفاوت المسافة بينهما وانه باطل قطعا لانا

قلنا لو كان الشعاع طرفى الرؤية فكلما كان اكثر كانت الرؤية اصح فالرؤية بما ذكره لا تكون سببا لصحة الرؤية بل تنافيها

كما فتحنا العين ابصرنا الثوابت وعندنا ان الرؤية بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين ولا يشترط
بشئ وما يقال وهو قول الفلاسفة وتبعهم المعتزلة انه يشترط فى حصول الابصار بعد سلامة الحاسة
وبعد القصد الى الاحساس وحضور المبصر عند الرائى كونه اى المبصر كثيفا ما نعا من نفوذ
الشعاع فيه فلا يقال فعلى هذا يجب ان لا يكون مثل الزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه
وذلك لانا نقول بعض الاجسام لطيفة فى الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا كالهواء
الصافى وبعضها ليس بتلك المثابة بل له حظ ما من الكثافة واللطافة فالزجاج من هذا
القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا مضيئا
لما من ذاته او من غيره مقابلا للرائى او فى حكمه كما فى رؤية الانسان وجهه فى المراة بلا حجاب بين
الرائى والمرئى ولا افراط قرب فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار به ولا افراط بعد
وهذا الشرط يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئى وصغره وبحسب اشراق لون
المرئى وكدورته ولا افراط صغر وذلك بسبب غلط الرؤية فاما نجوز انتفاء الرؤية عند انتفاء شئ
من تلك الشرائط كلام مع جواز ان يخلق الله الرؤية بدون هذه الشرائط وعدم الوقوع لا يدل على
الامتناع وكذا دعوى وجوبها اى الرؤية عند تحقق تلك الشرائط ممنوعة اذ يمكن مع تحقق هذه
الشرائط ان لا يخلق الله تعالى الرؤية كما حجب اوليائه عن اعدائه فى مواطن كثيرة يشهد عليه التواتر
ضرورة

وفى شرح المقاصد منهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا
التعلق المخصوص اوكون الباصرة على هذا القوة من القوى لا على حد اخر فوقه كما فى الاخرة ثم اثبات الحواس
الظاهرة ظاهر لان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات وتعلقها بتخصيصها من الالات واما ما
هو من الحواس الباطنة فانما يثبت بالبرهان وهى كالظاهرة خمس منها الحس المشترك وهى القوة
الجزئيات
التى تجتمع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة بالتادى اليها من طرق الحواس الظاهرة
وهى خيالات المحسوسات الظاهرة واشباحها
واثبات هذه بدليل الحكم بالبعض من المحسوسات الظاهرة على البعض ايجابا او سلبا كالحكم
بان هذا الملموس هو هذا الملون فان الحكم بالنسبة لا بد ان يحضر عنده الطرفان المحكوم عليه
وبه حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وليس شئ من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة
جسمانية
فان قيل الحاكم هو العقل قلنا ليس فى مدرك الجزئيات عندهم ليس الا قوى جسمانية
فلا حاجة الى قوة اخرى
ولعلك تقول ان يقول فى تقولية حكمنا بان زيد انسان فلا يمكن للقوى الجسمانية ادراك
اعتراض على الجواب
الكلية فالمدرك للجزئى هو المدرك للكلى والا بطل قولكم الحاكم لا بد ان يحضر عنده الطرفان
فان قيل الحاكم هو العقل لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب ان يكون هناك قوة
بعد حصول ... تغاير الحاكم والمرتسم فيه
جسمانية يرتسم فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده اجيب بان الحضور عند العقل
لا يجب بالاجتماع فى قوة واحدة وبدليل مشاهدة النائم والمريض على حسب مشاهدة الاول

الموجودة بالبس وجوده في الخارج والا رأ بما كل سليم الحس فهو في بدرك جسما او عطا لو
فلا حاجة للتخصيص بالنائم
للجزئيات لا يدركها الا قوة جسمانية ولبس جا ظاهر التعطلية في النوم ولا في الاغماء بما كان مغرقا في
العين فوجب ان يكون حاسا باطنا وانت بما قررنا لك سابقا تمكن على نقض هذا الدليل ايضا و
بدليل مشاهدة القطرة النازلة خطا مستقيما ومشاهدة الشعلة الجوالة اي الدائرة بسرعة دائرة
دائرة وليست القطرة والشعلة في الخارج عن القوة المدركة خطا ودائرة فهو في الحس دليل في
الباصرة لانها انما تدرك الشيء حيث هو حتى اذا زال عن مكانه لم تدركه فيه بل في مكان آخر فهو في
فوق الخيال بل في الباصرة وليست تلك القوة هي النفس وسماته انطباعها بالة بسقوط فيه فوق
جسمانية باطنة وللقائل ان يقول يجوز ان يكون ذلك لارتسام في الباصرة وقولكم ان الباصرة لا تدرك
الشيء الا حيث هو مم اذ لا دليل عليه في الاستقراء الكلي لا يفيد الا الظن فنقول لم لا يجوز ان ينطبع
في الباصرة صورة الجسم حين وقبل ان تمحي هذه الصورة عنها ينطبع فيها صورة في حيز آخر واذا اجتمعت
الصور فان في الباصرة شعرت بها معا على انها صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة او الاستدارة
وايضا ارتسام ما له مقدار في النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصورة فيها كحلول الاعراض في محالها
وهو ومنها الخيال وهي القوة التي تحفظ صور المحسوسات المرتسمة في الحس المشترك اذا غابت عن الحواس
عن الحواس الظاهرة وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء فانيا ادركناه

ولم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين الضار والنافع واثبات هذه بدليل انها لو
والصفتين والعلة ثم
المحسوسات تزول عن الحس المشترك لا بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد كما في النسيان بل مع
سهولة الاستحضار بادنى التفات كما في الذهول فلولا انها تحفظ في قوة اخرى ليستحضر في الحس
المشترك من جهتها لما وقع فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا يكون حفظها الا
على هذه الملازمة
في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان
كذلك لم يتبين فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منها حضور لصورة المحسوس في الحس
المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم في تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل الاذن
وحاصله كذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس الظاهرة والتخيل من جهة الخيال وهي
نقطر لجوازان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس الظاهرة والغيبة عنها ومنها الوهم وهي
القوة التي بها ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس
باحدى الحواس الظاهرة
الظاهرة كالعداوة الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب فتهرب عنه والمحبة الجزئية التي تدركها
السخلة من امها فتميل اليها وكون تلك المعاني جزئية دليل على مغايرة القوة المدركة لها للنفوس
على انها لا تدرك الجزئيات مع وجودها في الحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب ثم انهم قالوا
على التي تحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحلو وتجويز عليه في النسبة التي بينهما وان كانت تحكي جزئيا مدركا

للقوة الوهمية الا ان طرفيها محسوسان مدركان بالحس المشترك والحاكم لا بد ان يدرك الطرفين والنسبة
حتى يتمكن من الحكم فلا يجوز ان يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك ومنها الحافظة لو
والادراك
الوهم كالخيال للحس المشترك ودليل ثبوتها ان قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظة للمعاني غير
عن الوهم والخيال
الحافظة للصور ويسمى قوة ذاكرة لانها الذكرى بملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه ومنها
الوهم
المتصرفة وهي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها وتصرفها بالتركيب
المدركة بالوهم
تارة والتفصيل اخرى مثل انسان ذي رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان
ونصفه فرس وتصور العدو صديقا وبالعكس وهذه القوة تسمى باعتبار استعمال العقل وحكمه
قطنطي ولا يقظة
او مع الوهم اياها مفكرة وباعتبار استعمال الوهم من غير تصرف عقل تسمى متخيلة فان قيل كيف
في المحسوسات
يستعين الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا
بالمحسوسات الظاهرة
المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها التصرف في
اشارة الى وجه التشبيه
مدركاتها واستعمالها بواسطة انها تستطيع على مدركات العاقلة باعتبارها فيها وتحكم عليها
ومن العقل كارتسامها فيستعملها الوهم
فمن سخرها للقوى العقلية بحيث صارت مطاوعة لها تعد فانها قوى نطقها والمحل للحس المشترك
مقدم البطن الاول من الدماغ وللخيال مؤخره وللمخيلة البطن الاوسط من الدماغ وللوهم
نقصا وفيها المحسوسات بالحواس الظاهرة اولا
مقدم البطن الاخير وللحافظة مؤخره وانما علم ذلك بدليل الاختلال باختلال المحل فاذا

فاذا انطرق انه لا تحقق من هذه الحال اختل فعل القوة المخصوصة ولا يخلو لولا اختصاص
كل بمحل لما كان كذلك ومما فرغ من بيان القوى المدركة شرع في المحركة والمراد بها اعم من الفاعلة
الحركة والباعثة عليها لان المدركة هي التي يكمل بها الادراك سواء كانت مدركة او معينة في الادراك
فان منها قوة شوقية وهي اما تبعث على جلب المنافع او تبعث على دفع المضار وتسمى الاولى الباعثة
على جلب المنافع شهوية وتسمى الثانية الباعثة على دفع المضار غضبية ومنها قوة فاعلية تجري
وقوة شهوية بهيمية ونفسا امارة بجرية وقوة غضبية سبعية
الاعصاب وتقريب الاعضاء الى جهة مبدئها كما في القبض لليد مثلا او تمديدها وتقريبها الى
خلاف جهة مبدئها كما في البسط لها فصل في المجردات ومنها نفسان الحيوانات الانسانية في النفس
وقسمها الى فلكية فانهم اثبتوا للافلاك ايضا نفوسا مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتخيل
جسد معترضة
الجزئيات والسانية وقد تطلق النفس على مبدأ الآثار النباتية او الحيوانية جميعا وتسمى نفسانا
الصورة نوعية قائمة
او هو الذي اختلفت الكلمة في النفس الانسانية والمعتمد من اقوال المتكلمين في النفس الانسانية
غير عنصري الفاسدة التي تتألف منها البنية
مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه البدن لطيف حي لذاته سار في البدن سريان النار في الورد
بخلاف البدن فانه ميت بالعرض
في الجسم لا يتبدل ذاته ولا يتحلل اجزائه بقاؤه في البدن حياة وانتقاله عنه الى عالم الارواح موت
وهذا مذهب جمهورهم او الاجزاء الاصلية التي لا يقوم الحي فيها افلها باقية من اول العمر الى آخره
وهذا مذهب كثير منهم والمعتمد من رأي المحققين من الفلاسفة وبعض المتكلمين انها جوهر مجرد في ذاته

متصرفاً بالبدن لنا في اثبات انها جسم وجوه احدها ان المدرك للكليات وهو النفس بعينه المدرك

للجزئيات لانا نحكم بالكلي على الجزئي كقولنا زيد والحاكم بين الشيئين لا بد ان يتصور الامرين الكلي

منا هو الجسم ليس الا لانا لا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس

ولا غير الانسان من الحيوانات العجم يدرك الجزئيات مع الاتفاق على عدم اثبات النفوس المجردة

لها ورد بانا لا نسلم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو بل النفس لكن بواسطة ونحن لا نزاع في ان

المدرك للكليات والجزئيات هو النفس لكن للكليات بالذات وللجزئيات بالالات ودفع هذا الرد

بانه يلزم اما اثبات النفوس المجردة لسائر الحيوانات واما جعل احساساتها للقوى والاعضاء

واحساسات الانسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت الثاني ان كل واحد منا يعلم قطعا

ان المشار اليه بانا وهو معنى النفس يتصف باوصاف الجسم كالقيام والقعود والاكل والشرب

وكل ما يتصف باوصاف الجسم جسم

ضرورة ان ذلك من خواص الاجسام والموصوف بالاوصاف الخاصة بالجسم جسم ورد بان المشار اليه

بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيراً ما يشار به الى البدن ايضا لشدة ما بينهما من التعلق

الثالث ان الوجوه في نسبة الجود الى الابدان على السواء فيجوز ان يتعلق بزيد بدن الاخر فلا يجزم

بقطع بان زيدا الان هو الذي كان بالامس ورد بانه لا تتم النسبة الى الكل على السواء بل لكل

نفس بدن لا يليق بمزاجه وانه مع الابدان النفس الفائضة يجب استعداده الحاصل باعتدال المزاج

بانه قوام الخامس الرابع ظواهر النصوص من الكتاب والسنة الدالة على انها تبقى بعد خراب البدن

وتتصف بما هو من خواص الاجسام كالدخول في النار ونحوها فان ظواهر النصوص لا تحتمل التاويل

على طريق التمثيل احتج القائلون بتجرد النفس بوجوه احدها انها تعقل ما ليس بجسم ولا يكون حالا

ليس بمادي كالجواهر المجردة والواجب فانها نقول بوجودها في الخارج اذ ربما يعقل الشيء ويحكم بانه موجود

ولا يتوقف التعقل على الحكم اذ ربما

اوليس بموجود ويمتنع حلول صورة المجرد المادي ولما لا يكون ذا وضع ومقدار كالمعاني الكلية

التي لا يمتنع نفس تصورها عن وقوع الشركة فانها يمتنع اختصاصها بشيء من المقادير والاوضاع

والكيفيات وغير ذلك مما لا ينفك عنه المادي في الخارج بل يجب تجردها عن جميع ذلك والا لم تكن

كالمصورة في الاين والمتى والفضل وغيرها

متناولة لما ليس كذلك فان الحلول في المادي يستلزم الاختصاص بشيء من المقادير والاوضاع

والكيفيات المختصة بالكليات

وما لا يكون قابلا للانقسام كالوحدة والنقطة والانقسام الحال يستلزم انقسام المحل لما لم يكن

النفس مجردة لم يكن محلا لشيء من ذلك والجواب انه مبني على ان الاحتجاج على انه لا يقوم بما هو مسلم عند

الحكماء

الخصم منها ان التعقل انما يكون بحلول صورة في العاقل لا بوجود اضافة بين العاقل والمعقول

ومنها ان النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة ولم يجز ان تكون جوهرا غير منقسم كالجزء الذي لا يتجزأ

ومنها ان الشيء اذا كان مجردا كان صورته الادراكية مجردة يمتنع حلولها في المادي ومنها ان الحال

فيما له مقدار وكل ووضع معين يجب ان يكون متصفا بها ولم يجز ان يكون في الاخر متصفا بها ومنها

انه لا يجوز ان يكون كالحركة الحالة في الجسم الابيض ولا يتصف بالبياض

الثاني ان ما لا يقبل الانقسام كانت صورته الحاصلة في العاقلة كذلك ولم يجز ان يكون منقسما

بمعنى الانقسام للمحل العاقل الثالث من وجوه الاحتجاج على تجرد النفس انها تتصف بصفة لا توجد للماديات

فكل ما هو كذلك مجرد بالضرورة بيان الصغرى انها تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها ولا تضعف

بكثرة الافعال والادراكات بل ربما تصير اقوى واقدر على الادراك ولا تضعف بضعف الاعضاء

ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك يشهد بذلك التجربة ورد بالمنع لجواز ان يكون العاقل مخالفا

بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع مادية الثالث من تلك الوجوه ان القوة العاقلة لو كانت

في جسم او كانت في جميع البدن او بعض اعضائه كالقلب كانت اما عاقلة لذلك الجسم دائما او غير

ظاهر كلام الشارح انه ليس المراد بالجسم الجسم الساري في البدن فافهم

عاقلة له دائما والتالي باطل لان البدن واعضائه مما يعقل تارة ويغفل عنه اخرى بحكم الوجدان

وجه اللزوم انه اما ان يكون في تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه عند القوة العاقلة اولا بل يتوقف

على حضور الصورة كادراك الامور الخارجية فان كفى تعقل حضوره بنفسه عند العاقلة

لم ينقطع تعقله لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة ضرورة ان الجسم حاضر بذاته عند

العاقلة دائما والا يكف فيه حضوره بنفسه بل يتوقف على حضور الصورة منه لم يحصل تعقله

دائما لانه لو كانت القوة العاقلة في الجسم كانت تلك الصورة حاصلة فيه ايضا فلزم من ذلك

بعينه اجتماع صورتين لشيء واحد اعني الصورة الخارجية لذلك الجسم والصورة التي تعقل له

واجتماعهما في مادة واحدة

يحصل بالتعقل وذلك محال لو شاع تعدد الصورة لشيء واحد لان الاشخاص المتحدة الماهية

يمتنع تغايرها من غير تغاير المواد والجواب ان هذا الاحتجاج مبني على ان ليس الادراك مجرد

اضافة بين المدرك والمدرك بل لا بد من حضور صورة منه عنده وفي الجائز ان يكون حضور

الصورة العينية لذلك الجسم كافيا في تعقله ولا يحتاج الى انتزاع الصورة بل الى حصول

شرائط تلك الاضافة ولو سلم فلا نم الاجتماع لان قيام الاصلية بمادة الجسم وقيام

المنتزعة بالجسم نفسه ولو سلم فانما يمتنع الاجتماع من جهة ارتفاع التمايز وههنا الاشياء

باق لان قيام المنتزعة بواسطة النفس بخلاف الاصلية ثم النفوس متماثلة اي متحدة في الماهية

وهذا لازم على القول بانها اجسام فان الاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض واما القائلون

بالتجرد فذهب جمهورهم الى انها متماثلة متحدة الماهية لوحدة حدها بانها الجوهر المجرد المتعلق

بالبدن والحد تمام الماهية ولا يخفى ضعفه لان مجرد التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية

اذ المعاني الجنسية ايضا كذلك كقولنا الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة وقيل انها متخالفة

بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة الماهية واما بمعنى ان يكون

كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك اثنان منها بالحقيقة فلم يقل به قائل

كذا في شرح المقاصد ونقل عن ابي البركات وانما كانت مختلفة الماهية لاختلاف لوازمها مثل

هذا صغرى ان لانها امور مختلفة اللوازم بحرف

الركلو والبلادة والبخل والسخاوة وغير ذلك في اختلاف الاثر يستلزم اختلاف الملزوم

والجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب لا نطلع عليها واتفقوا على ابديتها لما يأذن ان شاء الله

وقد يستدل بذلك على قدمها تقريره ان النفوس لو كانت حادثة لم تكن ابدية والتالي باطل

بالاتفاق وجه اللزوم ان كل حادث قابل العدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم ينافي

الابدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد بانه ان اريد انه قابل العدم اللاحق فنفي

المدعى وان اريد الاعم فلا ينافي دوام وجوده لدوام علته وكذا يستدل على قدمها بانها

على الحي لانها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لان كل حادث مسبوق بالمادة ورد

بمنع الملازمة فان قولنا كل حادث مسبوق بالمادة على تقدير تمامه لا يفيد لزوم مادة يحلها

الحادث بل يحلها او يتعلق بها وهذا لا ينافي كونه مجردا في ذاته وقد يستدل على حدوثها بانه

على تقدير قدمها يلزم تعطلها قبل البدن خلاف ما بعد المفارقة عن البدن فانها تكون مشغولة

لا نها تكون مستغرقة بكمالاتها او متألمة برذائلها وجهالاتها ورد بعد تسليم ان لا تعطل في

الوجود بان التعطيل هو خلو الشيء عن الكمال الذي يليق به ... بانها لو كانت قديمة فاما ان تكون

في الازل واحدة او متعددة ... لانها لو حدثت اي وحدت في الازل امتنع تعددها

بعد التعلق بالبدن لاستلزامه التجزئة والانقسام ولا ينقسم هذا الا فيما له مقدار وحجم فلا تكون

مجردة على انه بالتجزئة تزول تلك الهوية الواحدة القديمة وتحدث هويتان اخريان فيلزم انعدام

الحادث كون النفوس المتعلقة بالابدان حادثة وكذا الثاني لانها لو تعددت في الازل فتمايزها اما

ان يكون بماهياتها او لوازمها اما الاول فظ واما الثاني فلان التمايز بلوازم الماهية يستلزم التمايز بالماهية

وتمايزها بالعوارض كالشعور بهويتها يستلزم الدور لان ذلك انما يتصور بعد التمايز ليكون

الحالية هذه مغايرة الي ذلك فتعليل التمايز بذلك دور وتمايزها بالعوارض انما يتصور

بان يكون قبل كل بدن بدن لان اختلاف العوارض انما يكون عند التغاير الوارد لان تعدد افراد

النوع الواحد معلل بقابليته واعراضه المكتنفة به وبادة النفس في البدن فتكون متعلقة قبل هذا

البدن ببدن اخر وهلم جرا وهذا يستلزم التناسخ وانتقالها من بدن اخر ويستلزم قدم الجسم وكلاهما

بعد تمام ان كل نفس تعلم بالفردين ليس معها في هذا البدن نفس اخرى تدبر امره وان ليس

ونفرق في بدن اخر فيجمع الابدان على التساوي ليس لبدن واحد الا نفس واحدة فلا يتعلق

نفس واحد في الابدان واحدا اما على سبيل الاجتماع فظ واما على سبيل التبادل وذلك لانتقال من بدن

الى اخر فلانها لو تعلقت قبل ذلك البدن ببدن اخر لتعلقت منه البدن لتذكرت بعض احوالها لان

الحفظ والعلم والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها فلا يختلف باختلاف احوال البدن والالة

بل قطعا واعترض بمنع لزوم التذكر وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن المتعلق به

اعتراضه على المقدمة الرابعة

فيه ما لا يخفى ابن الكثير

والاستغراق في تدبير الاخر المنتقل اليه مانعا او طول العهد منسيا وايضا لو تعلقت قبل ذلك البدن

ببدن اخر وانتقلت منه اليه لاجتمعت فيه المنتقل اليه نفسان متنقلة وحادثة لان تمام المزاج

علة اللازمة

حصول الاستعداد يقتضي حدوث النفس الاخرى من المبدأ لعموم الفيض واعرض بان ذلك

مبني على حدوث النفس وعلى كون الفاعل موجبا لا مختارا وعلى كون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث

لا مانع الصلاة والكل في خبر المنع وعلى تقدير تسليم المقدمات يرد على الوجهين انهما انما يدلان على النفس

بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى اخرى فلا بد ان يدل على انها لا تنتقل الى حيوانات اخرى من البهائم والسباع

بيان الانحصار

وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية كما انه لا يدل على ما جوز بعضهم وسماه فسخا

كالطيور

الاجادل على ما جوز الاخر وسماه رسخا ولا الاجرام سماويه على ما يراه بعض الفلاسفة كذا في شرح المقاصد

وغاية متمسك التناسخية انه لو لم يتعلق النفس بالبدن لكانت معطلة ولا تعطل في الوجود

النفوس متوقفا كما هو في شأن النفوس وما جبلت عليه الاستكمال ولا الاستكمال لا يكون الا ما

التعلق لان ذلك شأن النفس والآلات عقلا او نقلا ورد بانه ربما لا يكون انتهى طالبا للكمال

يحصل له لعدم الاسباب والالات كذا في شرح المقاصد اقول حاصل الرد منع لان الاستكمال بعد طلب

الكمال لا يكون الا بالتعلق وان اريد بالاستكمال تحصيل الكمال فلا نسلم ان شأن النفوس الاستكمال

بالقوة

بل يلزم عدم الفرق بين النفي والعقل وما ثبت بالشرع من المسخ والحشر ليس من التناسخ لان التناسخ

لان التناسخ هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان تتعلق في الدنيا بابدان اخر للتدبير

الثابت بالشرع

والتصرف والاستكمال وذلك تبدل صور الابدان كما في المسخ او جمع اجزائها الاصلية

في الاخرة

بعد تفرقها فرد اليها النفوس كما في المعاد وما يقرب من ان النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول

والنفوس المتوسطة تتعلق للاستكمال باجرام سماوية او باشباح مثالية متوسطة اكتسبت

من الاخلاق وفيما تمكنت فيها من الهيئات معذبة بما يليق بها من الهوان والذل مثلا

يتعلق نفس الحريص بالخنزير والمعجب بالطاوس والشرير بالكلب ويكون متدرجة في ذلك

بحسب الانواع والاشخاص اي تترك بدنا الى بدن هو ادنى في تلك الهيئة المناسبة مثلا يتعلق

نفس الحريص من الخنزير الى ما دونه في ذلك الى ان تتخلص من الظلمات مجرد حكاية لا يدل عليه دليل

ثم النفوس سواء جعلناها مجردة او مادية حادثة عندنا لكونها اثر القادر المختار والثابت

بالشرع بقاؤها وافقت الحكماء على ذلك بناء على استناد ها الى القديم اما استناد ها فيكون

عند افلاطون

ازلية وباثبت قوم امتنع عدمه اذ شرطه حادث كالمزاج فلا يكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك

عند ارسطو كانت الكاف استقصائية

شرطه في الحدوث دون البقاء وعليه منع ظاهر وبناء على ان لا قوة للفناء ولا الفساد ومعنى الكلام

حتى تنقص النفس بذاته

تقتضي الا لحاد النفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون بسيطا محلا لقوة

الفناء لان القابل يبقى من المقبول ومحال ان يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفناء وانما قال يبقى

علة لتفريع النتيجة على الصغرى في الحقيقة علة الكبرى المطوية

الكاف الاستعداد لا نها بعد الامكان الذاتي لا يقتضي وجود المحل اصلا

بين التطبيق والكلام

لا نزاع في ان المدرك للكليات من الانسان هو النفوس واما ان مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات والجزئيات المجردة

فهو عندنا النفس ايضا لانا نحكم بعد علينا لان ما يشير اليه كل احد بقوله انا ادرك

الفرد نحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان وانه ليس هذا الفرس وان هذا الضاحك هو الكاتب

هذا الكاتب الى غير ذلك من الحكم بين الكلي والجزئي او بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لا بد

ان يدركهما ولان كل نفس تعلم بالضرورة ان لها السمع والابصار وان كانا بالاشتعال فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد

الالة والسمع والابصار ادراك الجزئيات وعند الفلاسفة الحواس للقطع بان الابصار للمتقدمين

للباصرة والسمع للسامعة والذوق للذائقة والشم للشامة واللمس للامسة وان

النفس ادراك القوة التي هي للفعل فلو لم يكن مدرك الجزئيات الحواس لما كان الامر كذلك

واللازم باطل بالتجربة وللقطع بانا نمتنع ارتسام الجود من الاشياء ذوات اوضاع ومقادير

كثيرة اما يتخيل فدل ذلك على ان المدرك لم يثبت النفس المجردة والقول بانها لا تدرك الا

بالذات بل بالالات كما صرح به المتأخرون يرفع النزاع بيننا وبينهم الا انه ينبغي ان لا

يبقى ادراك الجزئيات عند فقد الالات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط

والشرط بحاله ويخلف القول بالصورة لانها اما ان تكون حاصلة في النفس او في الة

المحرر الحق ارتسام صورة الجزئية والمحسوسة الجرد واما ان لا تكون حاصلة فيها فاية الانفعال كما في الالة

فلا بد من تحقق الحالة تحصل للنفس نسبتها ادراكا وانما الكلام في اثبات اختصاص

ثم لا يكفي ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى الصور فتامل في بيان قوى النفس المجردة لكن النفس المتقفية

تقتضي القوة كما يطلق على مبدأ التغير والفعل كما سبق كذلك يطلق على مبدأ التغير والانفعال بالاستعداد الانفعالي

اذا عرفت هذا فاعلم ان قوة النفس باعتبار كونها مبدأ لتغيرها وتأثرها عن المبدأ للاستكمال بالعلوم وصف القوة بهذا الاعتبار يقال لها القوة المدركة

والادراكات تسمى عقلا نظريا والمشهور ان مراتبها اربع الاولى العقل الهيولاني الذي شأنه الانتقال اما كمال او استعداد والاستعداد

الاستعداد المحض للادراكات من غير حصول شيء منها بالفعل سميت بالعقل الهيولاني تشبيها بالهيولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة اياها والمرتبة الثانية العقل بالملكة

الذي هو استعداد تحصيل النظريات بحصول الضروريات وتسمى عقلا بالملكة لانها حصل لها التصورية او التصديقية

بسبب تلك الضروريات ملكة الانتقال الى النظريات ويختلف مراتب الناس في ذلك اختلافا

عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والثالثة العقل بالفعل الذي له التمكن في

استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى تجشم كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة بمنزلة القادر على الكتابة حيث لا يكتسب ولكن يكتسب متى شاء

بمجرد الالتفات وانما تسمى بذلك لشدة قربه والرابعة العقل المستفاد من العقل الفعال الذي يخرج من القوة الى الفعل

في النفس الناطقة من الكمال الذي هو حصول النظريات عند المشاهدة بحيث لا تغيب اصلا

وباعتبار تأثيرها في البدن للتكميل اي تكميل جوهر البدن وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس والقوة بهذا الاعتبار يقال لها القوة المحركة

من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل تسمى عقلا عمليا وهي قوة الاستنباط او قوة

بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرف في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتمييز المصالح التي يجب الاتيان بها عن المفاسد التي يجب الاجتناب عنها لانتظام امر

المعاش والمعاد بذلك ويتفرع على القول بتعلق القوة النظرية الحكمة النظرية المفسرة تصورات كانت او تصديقات

بمعرفة احوال الاشياء كما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية فائدة هذا القيد انما لبعض ... بعضها وثبوت بعضها

للاشعار بانه ليس المراد في الحكمة معرفة جميع الاشياء كما يشعر به الجمع المحلى باللام بل

المراد انها معرفة الاشياء بمقدار ما علم البشر واما الاشارة الى انه لا يلزم ان تكون تلك المعرفة حاصلة من الاشياء كما هي متعلق بالمعرفة

واصلة الى اعلى المراتب اعني مرتبة حق اليقين بل بقدر الطاقة واصله ام لا كذا قيل ويتفرع حق اليقين

على الثاني اعني القوة العملية الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالامور على ما ينبغي اي على الوجه الذي

يقتضيه العقل السليم كذلك اي بقدر الطاقة البشرية وقيل الحكمة على ما يشمل القسمين

بانها خروج النفس من القوة الى الفعل في كمالها الممكن علما وعملا والاول اكثر الحاقا بشأن

الكمال ذكره الاشياء كما هي والامور على ما ينبغي لزم الا تنفي ذلك عن ... تغيير في الحكمة النظرية في الحكمة العملية

انها هو الذي من الله تعالى فكانت الحكمة الحقيقية في الشريعة لكن لا يمنع مجرد الاحكام العملية بل

بل يعني معرفة النفس ما لها وما عليها والعمل بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المشار اليها بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هو الفقه ومن هنا يقال في الفقه اسم للعلم والعمل جميعا وقد تقسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي الى النظرية والعملية فيقال العملية علم

بما يتعلق باختيارنا وقدرتنا وغايتها العمل وتحصيل الخير والنظرية معرفة غير ذلك وغايتها

ادراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولية الى ثلاثة اقسام فالنظرية الى الالهي والرياضي

والطبيعي لانها اما ان كانت علما باحوال الموجودات من حيث التعلق بالمادة تصورا ووجودا

فهو العلم الطبيعي وان كان من حيث التعلق بها وجودا لا تصورا فالرياضي كالبحث عن

الخطوط والسطوح وغيرها مما يتعلق بها ويفتقر اليها في الوجود دون التصور وان كان من حيث

عدم التعلق بها لا في الوجود ولا في التصور فالالهي ويسمى العلم الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة

كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك والعملية الى علم تهذيب الاخلاق وعلم تدبير

المنزل وعلم سياسة المدينة فانها اما ان كانت علما بما يتعلق باصلاح شخص بانفراده فعلم تهذيب

الاخلاق او بما يتعلق باصلاح اهل المنزل فعلم تدبير المنزل او بما يتعلق باهل المدينة كالوالد والمولود والمالك والمملوك فافهم

فعلم سياسة المدينة ثم في الخلق وهو ملكة تصدر عن النفس بسببها افعال بلا روية

شيائين تراه يفكر في حرف حرف كما سبق ينقسم الفضيلة هي مبدأ لما هو كمال ورذيلة هي

مبدا ما هو نقصها والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه تحتاج الى قوى ثلث

قوة بها تعقل ما تحتاج اليه في تدبير البدن وهي قوة عقلية ملكية وقوة بها تجذب ما ينفع البدن وهي
وقوة نطقية ملكية

قوة شهوية بهيمية وقوة تدفع بها ما يضر البدن وهي قوة غضبية سبعية ولكل من القوى الثلث

فضائل هي الاوساط ورذائل هي الاطراف فاصول الاخلاق الفاضلة ثلثة اعتدال القوة الشهوية

البهيمية وهي العفة واعتدال القوة الغضبية السبعية وهي الشجاعة واعتدال القوة النطقية

الملكية وهي الحكمة وهذه الحكمة غير التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية او المقصود من هذه الحكمة ملكة

يصدر بها افعال متوسطة بين افعال الجربزة والغباوة والمراد بتلك الحكمة العلمية العلم بالامور

الموجودة من افعالنا والتي مغايرة للحكمة التي قسمت الى النظرية والعملية اوانها نوع معرفة
ما ينبغي ان نفعل

الاشيا سوا كانت مستندة الى قدرتنا او لا ومجموعها العدالة وهي افضل من كل واحد من

اجزائها لان الحكمة النظرية اذ هو كمال الشريف من معرفته تعالى وصفاته والاطلاع على حقايق

مخلوقاته واحوالها وليست هذه داخلة في العدالة ولكل منها اي من القوى الثلث طرفا افراط

وتفريط هما رذيلة فللعفة الخمود الذي هو تفريط والفجور الذي هو افراط وللشجاعة التهور الذي
هو افراط ... الاقدام

هو افراط والجبن الذي هو تفريط وللحكمة الجربزة التي هي افراط والغباوة التي هي تفريط فاصول

الاخلاق الرذائل ستة وتحتها الفضائل والرذائل فروع مذكورة في كتب الاخلاق فائدة قال

سادس
عن الباري تعالى
وهو واحد
فالصادر عنه الواحد لا الكثير
الاول العقل فاول المخلوقات
لايجوز ان يكون جسما

فائدة شرح المواقف ما يجب التنبيه له ان الافراط المذموم انما يتصور في القوة العقلية العملية دون
العلم بالاشياء

النظرية فان النظرية كلما كانت اشد كانت افضل البحث الثالث في العقل احتج على وجوده

بان اول المخلوقات لا يجوز ان يكون جسما لتركبه وامتناع صدور المركب من الواحد الحقيقي لما

من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا ان يكون هيولى او صورة لما مر من علية احديهما للاخرى
ويمتنع ان يصدر منه قوة شئ اخر

اذ كل منهما لا يوجد بدون الاخرى ولو كان احديهما فاعلا للاخرى اما المادة فلان شانها القبول

دون الفعل واما الصورة فلانها انما تكون فاعلة بمشاركة المادة فيلزم تقدم المادة على نفسها في
الانظر الى وجوده في غيره

او ان يكون عرضا لافتقاره الى محل فاعله ايضا لو امتناع وجوده بدون المحل فالمحل اما معلول للعلة
كافتقاره الى الفاعل نظرا الى وجوده

الاولى اعني الواجب فيلزم صدور الكثير اعني العرض والمحل عن الواحد الحقيقي واما للعرض فيلزم

تقدم الشئ على نفسه ولا ان يكون نفسا لانها لا تستقل بايجاد ما بعدها بل فعلها مشروط بالالة
كبراه

فالبدن الذي هو شرط فاعلية اما معلول للواجب فيلزم صدور الكثير عن الواحد الحقيقي او للنفس

فيلزم تقدم الشئ على نفسه فصار الحاصل انه لا يجوز وجوده عن العلة الاولى وايجاده للمعلول الثاني

يجب ان يكون جوهرا مجردا في ذاته وفعله وهو المراد بالعقل واحتج عليه ايضا بان علة الاجسام
صغرى فلا يكون الواجب علة لها

لا بد ان يشتمل على الكثرة لئلا يتعدد اثر الواحد الحقيقي ولا بد ايضا ان يستغني في ذاته وفعله عن
صغرى ... علة الصغرى

الجسمية فلا يكون جسما ولا عرضا ولا نفسا ولا مادة ولا صورة لئلا يفضي الى تقدم الشئ على
دليل الصغرى

على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا فظاهر واما اذا كان نفسا فلانه فعلها مشروط بالجسم والا لكان

عقلا لا نفسا فلذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث فيتقدم

بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يوجد بدون الاخرى ومجموعهما جسم فلو كان

فاعل الجسم الاول احدهما لكان فوق الجسم الاول جسم فيلزم تقدم الشئ على نفسه واعترض على الاول

بانا لا نسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد وقد تكلمنا على دليله واحتجوا ايضا بان دوام حركات الافلاك

ليس الا لطلب شئ لان حركات الافلاك ارادية بزعمهم ولا يجوز ان يكون محسوسا لان طلب
اما محسوس او معقول

المحسوس اما ان يكون لجذب الملائم او لدفع المنافر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد

وممتنع الخرق والالتيام والكون والفساد على الافلاك فتعين ان يكون معقولا معشوقا لان

دوام الحركة الارادية انما يكون لفرط طلب يقتضيه محبة مفرطة هي العشق فالطالب اما ان يريد نيل
العاشق

ذات او صفاته او نيل شبه احدهما والثالث ... لكن ارادة نيل الذات او الصفة

باطلة لما يأتي عن قريب فتعين ان يكون لنيل شبه دائم يتعاقب افراده لا الى نهاية غير مستقر بحيث

ينقضي شبه ويحصل اخر والمعقول ذاته وصفة متعلق تشبه كامل هو المعقول بالفعل لما ثبت من

احوال العقول ولا يشابه كالاته الباقية لدوام الحركة والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل ...

لانه اذا كان الحركة لنيل الذات او الصفة فاما ان يكون النيل حاصلا فيلزم انقطاع الحركة لامتناع

والا يكن لنيل شبه فاما ان يكون لنيل ذات المعقول او صفته او يكون لنيل شبه
بالاول ما عنيناه او دائم مستقر وعلى التقادير اما ان يكون النيل حاصلا او لا
وعلى الاول يلزم الانقطاع او انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وانقطاع حركة

محال لانها علة وجود الزمان وعلى الثاني لا بد من اليأس فيلزم الانقطاع ايضا او دوام طلب المحال على تقدير
ان نيل الصفة فقط محال لامتناع انفكاكها عن المحل

لامتناع طلب الحاصل ثم انقطاع الحركة محال لانها علة وجود الزمان او لا يكون حاصلا فلا بد

من اليأس فيلزم الانقطاع او دوام طلب المحال وكذلك نيل شبه غير دائم او مستقر على ان نيل الصفة

فقط محال لامتناع انفكاكها عن المحل وليس هو اي ذلك المعقول الواجب لذاته والا لم يختلف

الحركات لامتناع تعدد الواجب فتعين العقول واعترض عليه بانا لا نسلم ان حركات الافلاك
لا ان يكون متشبها به للافلاك

ارادية ولا نسلم وجوب دوام حركاتها ولا نسلم ان الطلب المحسوس لا يكون الا لجذب او للدفع لم لا

يجوز ان يكون معرفة او التشبه به او غير ذلك ولا نسلم استحالة الكون والفساد على الافلاك

ولا نسلم انه يلزم من عدم نيل ذات المعشوق او حال حصول اليأس ولاس نيل الانقطاع

الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المعشوق او حاله ابرار تحفظ نوعه ...

الافراد كما ذكر في الشبه ... من الاحتجاج على وجود العقول شرع في تعريفها

والعقول جواهر مجردة عن المواد في ذواتها وجميع افعالها بخلاف النفس فانها وان كانت

مجردة في ذاتها لكنها مفتقرة في افعالها وزعموا انها لا تكون اقل من العشرة لان الاول مصدر

لفلك ونفس وعقل وهكذا الى اخر الافلاك الثابتة بالدليل فتكون العقول الصادرة تسعة

ومع الاول المصدر عشرة واما في جانب الكثرة فالعلم عند الله تعالى والعاشر الذي هو عقل الفلك

الاخير المدبر للعالم العنصري بحسب الاستعدادات التي تحصل للمواد العنصرية من تحدد الاوضاع

١٩٤

الفلكية والمراد بتدبير العقول انها مبادئ فاعلية لحصول التصرف الذي للنفوس مع الابدان

وزعموا انها ازلية لان كل حادث مسبوق بمادة يحل فيها كالصورة والا كالاعراض او يتعلق بها

كالنفوس والعقول بريئة عن ذلك منحصرة انواعها في اشخاصها لان تعدد الاشخاص لا يكون

الا بحسب المواد وما يكتنفها من العوارض وكمالاتها بالفعل لان الخروج

من القوة الى الفعل لا يكون الا بمادة عاقلة لذواتها لانها حاضرة بماهياتها عند ذواتها

وهو معنى التعقل اذ لا نعني بتعقل الشيء لنفسه حصول المثال وفيه نظر لجواز ان يكون شرط

التعقل حصول الماهية الغائبة كما في الحواس فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغائرة عند

الحاسة لا بحصول صورة نفسها والا لكانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وهو باطل او عاقلة ايضا

لسائر المجردات وجميع الكليات لا تكون تعقلها لبرائتها عن الشوائب المادية واللواحق المانعة

وكلما يمكن للعقول المجردة فهو حاصل لها بالفعل وزعموا انها مبادئ لكمالات النفوس في الاخرى

من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال بعطي النفوس البشرية كمالاتها ويخرجها من القوة الى

الفعل وان الموجب للحركة السرمدية للفلك هو العقل لا بطريق المباشرة والا لكان متعلقا

بالجسم من جهة التصرف فيه ولم يكن عقلا بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بقوتها التي لا تتناهى

وبقبولها من ذلك الفيض وتأثيرها وتأثيرها شائعا على سبيل الوسائط في الابدية لا تسلم

١٩٥

لامتناع صدور الغير المتناهي عما يتعلق بالاجسام مالم يكن مستمدا من مبدأ عقلي غير متناه التأثير

وانها اسباب في الاجسام لما سبق ان مبدأ الاجسام لابد ان لا يشتمل على كثرة فلا يكون الا الواجب

وان ليس في ذاته وفعله عن التجسيم فلا يكون نفسا وعرضا ولا جسما ولا شيئا من اجزائه

فثبت ان للعقول وجودا وانها كاملة ذاته ووجوده بالغير فزعموا انه يصدر من العقل الاول

باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم هو الفلك الاشرف

لا الاشرف وهكذا من العقل الثاني عقل ونفس وفلك الى العاشر الذي ثبت بالبرهان من وجود

الافلاك ثم تدبير عالم العناصر الى العقل العاشر وذلك لو نهايتها تنفق الحقيقة حتى

يلزم عدم اختلاف آثارها وزعموا ان الملائكة هي العقول المجردة والنفوس الفلكية ولما

جعلوا هذا البحث من مباحث العقول وزعموا ان الجن ارواح هي جواهر مجردة لها تصرف و

تأثير في اجسام العنصريات من غير تعلق النفوس البشرية بابدانها كذا في شرح المقاصد وان

منهم الخير اي النوع المخيلة في افراد الانسان من حيث استيلائها على القوى العقلية

عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية

ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان كانت خيرة فهو الجن وان كانت شريرة

باعثة على الشرور والقبائح فهو الشيطان كذا في شرح المقاصد وزعموا ان لكل فلك روحا كليا

منتشرا على الفضلاء والانبياء في الغرائب قسطنطيني

١٩٦

يدبر امره وينشعب منه يتعلق بها ارواح كثيرة متعلقة باجزائه واطرافه كما في البدن الانساني

يدبر امر الانسان وله قوة طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو وعلى هذا حمل قوله تعالى

يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وترى الملائكة حافين حول العرش كما في شرح المقاصد

والمدبر لامر العرش يسمى بالنفس الكلية والروح الاعظم وزعموا ان لكل نوع من انواع الكائنات

من الايام والساعات والجبال والمفاوز وانواع النبات وغير ذلك روحا يدبر امره يسمى بالطبع

التام لذلك يحفظ من الآفات والمخافات فيظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية في

الشخص وعندنا ان الملائكة اجسام لطيفة قادرة على ان تتشكل باشكال مختلفة شانهم الخير والطاعة

كاملة في العلم والقدرة على الاعمال الشاقة مسكنهم السموات وهم رسل الله الى انبيائه يسبحون الليل

والنهار ولا يفترون ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام كذلك

الا ان منهم المطيع والعاصي والشياطين اجسام نارية شانهم الشر والاغواء والقاء الناس

في الفساد ويذكر اسباب المعاصي واللذات وانساء منافع الطاعات ولا يمنع ظهور الكل على

بعض الابصار في بعض الاحوال دون البعض وذلك لاستنادنا الممكنات الى الله

القادر المختار ويا على كل كلام في كل باب اعرضنا عنه مخافة الاطناب وانما اشرنا الى بعض

منه باشارة بعض الاحباب اوان تحصيلنا واشتغالنا بالكتاب والله الهادي الى طريق الصواب

١٩٧

الصواب والبه المرجع والمآب ولما فرغ من مباحث الممكنات شرع في مباحث الالهيات

المتوقف عليها فقال الباب الخامس في الالهيات اي في المباحث المتعلقة بذاته تعالى وتنزيهاته

وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وافعاله واسمائه وفيه فصول الفصل الاول في تقرير

الادلة على وجود الذات الواجبة وتحقيق انه لا يخالف سائر الذوات وطريق اثبات الواجب

عند الحكماء انه لابد للممكنات من واجب لان الممكن لابد له من علة بها يترجح وجوده على عدمه

فان كانت واجبا فهو المطلوب وان كانت ممكنا فلابد له من علة ايضا وينقل الكلام اليه فاما

ان يدور الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وعند المتكلمين انه لابد للحوادث

المحدثة من قديم لان الحادث بالفرض لابد له من محدث فان كان قديما فهو المراد وان كان

حادثا فلابد له ايضا من محدث فاما ان يدور او يتسلسل وكلاهما محال فلابد من الانتهاء الى القديم دفعا

للدور والتسلسل وهذا القديم هو الواجب اذ لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات فكان اثبات القديم

اثبات الواجب وقد شاع في الكتاب الالهي الارشاد الى الاستدلال على وجود صانع قديم قادر

حكيم بالآفاق والانفس وقد اشير اليه في مواضع في كتاب الله تعالى كقوله تعالى سنريهم آياتنا في

الآفاق وفي انفسهم وكقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين الى غير ذلك وقد صح الاستدلال بها بذاتها

وصفاتها الامكانها وحدوثها وافتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضروري وانما شاع في

١٩٨

لان الهة نظر الى الصانع للجهة اذ لا منك لاحد وجودها واختلاف صفات لها فانكل

سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهرا روحانيا من جملة الممكنات قلنا هذا

الاستدلال يفيد النظر بانه غير منظم والاستدلال رتبه بابقوة النظر بحيث يفيض لانعه

والبعد التام وبه يفيض لانه الصانع لمثل هذا لا يكون غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو

لا شيء موصوفا بصفات الكمال منزها عن الزوال وذلك لان ذهن العاقل يتنبه الان هذا الصانع
وهذا يعلم من التامل في الاتقان والاحكام والانتظام

ان كان هو الواجب الخالق فذاك وان كان مخلوقا فالخالق اولا بان يكون قادرا حكيما ولا يذهب
او القديم على — الى لازب — الحكيم

الى الاعتراف النهاية لظهور بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى وتقدس ثم الحق
المتكلم

ان ذات الواجب تعالى مخالف لسائر الذوات من الممكنات وذلك لئلا يلزم وجوب الممكن
ولئلا يلزم التركيب لانه

وذلك اذا اشترك الكل في الوجوب او امكان الواجب اذا اشترك في الامكان نعم يشارك الجزء

ذاته ذات الممكن بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه صادق على الكل صدق العارض
في مفهوم الذاتية

على المعروض فقط وغلط المخالف عدم الفرق بين المفهوم وما صدق عليه والحق ان كونه

ازليا وابديا غني عن البيان لا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود لان من ضروريات

الوجوب امتناع العدم السابق واللاحق وبعض المتكلمين لما انفرد في البيان على

ان هذا العالم صانعا من غير كونه واجبا او ممكنا احتاجوا الى اثبات كونه ازليا بانه لو كان

١٩٩

لو كان حادثا لكان له محدث وننقل الكلام اليه وابديا بانه لما ثبت قدمه امتنع عدمه لكونه واجبا او منتهيا

اليه بطريق الايجاب النفي التنزيهات اي تنكب ما يليق به تعالى عنه وفيه مباحث

الاولى في نفي الكثرة عنه يجب الاجزاء والجزئيات الواجب لذاته لا جزء له والا لكان لا

كل جزء منه لا يجوز ان يكون واجبا والا تعدد الواجب وسنبطله وعلى تقدير امكانه لزم

احتياج الواجب في ذاته الى الممكن فيكون هو اولى بالامكان ولا تعدد ولا فرادة لا اشياء
الاجزاء — التعدد بحسب — بحسب الجزئيات كما — نفي التعدد

الاشياء اما نفي الماهية الواجبة او جزئيا او كلاهما فلا تعدد اذ الواجب حينئذ لا يكون

بدونه وذلك مع انه على تقدير كونه جزء الماهية يلزم التركيب وقد ابطلناه او منفصل عنه

فلا وجوب لان الماهية حينئذ تحتاج الى هذا المنفصل لتميزه عن غيرها والاحتياج ينافي

الوجوب ولا وقوع ما قصده الواجبان المفروضان المستقلان بالقدرة والارادة اما

بهما معا فلا استقلال لا المفروض مستقل لكل بالقدرة والارادة او بكل منهما فتوارد

العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وبطلانه ضروري او باحدهما فترجيح بلا مرجح

لان المقتضي للفاعلية ذات الاله والقدرة في امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين

الفرضيين على السوية غير ممكن لا يقال يجوز ان لا يقع للزوم المحذور لانا نقول فاذن يلزم

عجزهما ولا احدهما الا لم يتمكن من ارادة ضد ما قصده الاخر حيث لم يقو على ما يمكن

ان تعلق ارادة الضدين بامتناع بان لم نحن لا يخالف احدهما للاخر في ارادة ضد ما قصده

حكمة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا والجواب ان الممكن في نفسه ممكن على كل حال فرد في امتناع

الانقلاب والممتنع اجتماع الارادتين وهو لا ينافي امكان كل منهما فتعين لزوم المحال

اذ يجب وجود الالهين وان تمكن فان وقع معا لزم اجتماع الضدين وبطلانه بديهي

والا يقع لزم عجزهما معا على تقدير عدم وقوع مراد واحد منهما او عجز احدهما على تقدير وقوع

احدهما دون الاخر مع لزوم ارتفاع النقيضين مثل الحركة والسكون في شيء واحد وزمان على التقدير

الاول ولزوم الترجيح بلا مرجح على التقدير الثالث وهذا البرهان يسمى برهان التمانع ولانهما
وكذا على الثالث ايضا فيما اذا وقعا على الترتيب بجزئيه

ان اتفقا على كل مقدور فالتوارد لازم والا فيفسد التمانع اي اجتماع الضدين او
تفاسدهما

عجزهما او عجز احدهما مع ارتفاع مثل الحركة والسكون ولزوم ترجيح بلا مرجح والنصوص كثيرة

وقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل التمانع قال في شرح المقاصد

الظاهر ان المراد بالفساد عدم التكون فتقريره انه لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان

تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان

الاله كمال القدرة واما الاخيران فلما مر وان اريد بالفساد الخروج عما عليه من النظام

فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتمكن كل منهما عن منع الاخر

٢٠١

لانها عرضيات فيلزم تعدد الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم الاولا
اخر سورة المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير
شرح مواقف

بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة

شخص واحد ويختل الانتظام الذي به بقاء الانواع والمشركون هم الثنوية القائلون با

بالالهين النور هو مبدء الخيرات والظلمة هو مبدء الشرور والمجوس القائلون باهرمن

هو مبدء الشرور ويزدان هو مبدء الخيرات وشبهة الكل انه لو كان مبدء الخير والشر واحدا

لزم كون الواحد خيرا وشريرا وذلك محال والجواب منع الملازمة ان اريد بالخير من غلب

خيره وبالشرير من غلب شره ومنع الاستحالة اللازمة ان اريد خالق الخير وخالق الشر
فلا يجتمعان في ذات واحدة

في الجملة غاية الامر انه لا يسمع اطلاق الشرير عليه لظهوره في من غلب شره والمثبتون للولد

هم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله تعالى حيث ولد بلا اب وورد في الانجيل

ذكرهما بلفظ الابن والاب والجواب بعد تسليم النقل من غير تحريف ان معنى الابن الرب

وكونه المبدء والمرجع ومعنى النبوة التوجه الى جناب الحق عز وجل بالكلية كابن السبيل

او قصد التشريف والكرامة وعبدة الاصنام والكواكب لا يستلزم استحقاق المعبود
ايراد جهة التشريف والكرامة سمي بالابن

الوجوب لحصر استحقاق العبادة شرعا في الواجب واما القائلون بقدم الصفات وهم

اصحابنا الاشاعرة والقائلون بخلق الخير من اضافة المصدر الى فاعله الا الداخل

الا مقعود في اعتقادهم لا فعال النفوس العلوية ... للقبائح والشرور وهم المعتزلة

٢٠٢

والقائلون بخلق العقول انفراد النفوس وبعض الاجسام كالافلاك وبع الافلاك

والاستعدادات الحاصلة باوضاعها لانواع العناصر وهم الفلاسفة فيما لعوا في

التوحيد فاصحابنا يا يقولون في نفي تعدد الخالق والمعتزلة في نفي تعدد القديم والفلاسفة

في كونه واحدا من جميع الجهات حتى لا يصدر عنه الا الواحد الا ان القول بتعدد الذوات

القديمة الموجودة لذواتها مستقلة كما قال الفلاسفة خطب هائل لا يقدم ما يقوم نبلغ

وكذا خلق الاجسام من خواص الالوهية لا خلاف لاهل الاسلام في ذلك

الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب وكل مركب يحتاج الى اجزائه التي هي غيره وكل محتاج الى

الغير ممكن لان ذاته من دون الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له

ولا عرض للاحتياج لا على بقوم ولا متحيز للزوم قدم الحيز لامتناع المتحيز بدون الحيز والا

بطل ما مر من حدوث ما سوى الواجب وصفاته وهذا التعليل انما يتم لو كان الحيز موجودا او هو

ولئن سلم فالقول بل وجوده وامكان الواجب تعالى فيه لان المتحيز يحتاج الى الحيز الذي

هو غيره فيحتاج الى الغير فيكون ممكنا دون العكس لجواز الخلاء والمستغني من الواجب مستغن

عما سواه بالطريق الاولى ولا جوهر لانه متحيز لان جنس المتكلمين حادث متحيز بدانه وكل حادث

وكذا لا متحيز ممكن وعند الحكماء ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع وذلك

...والامكان الذي يمنع النزول او الفضاء الذي يمنع ... لان الملا لا ... ولو كان

... بكونه موصوفا لانه في الحقيقة ...

... والاحتياج من خواص الامكان دون ...

٢٠٣

وذلك انما يتصور بما وجوده زائد على ماهيته ولو اريد بالجوهر القائم بنفسه وبالجسم الموجود

فيمتنع شرعا لعدم اذن الشارع واحتياطا لا يهامه المعنى الذي لا يجوز في العقل والشرع جهة

لا يهام المتبادر الشائع ومقصود المحرف فلا يكون الا الجسم وجسمانيا والقول بانه جسم لا كالاجسام

ان الله تعالى نقل شاب امرد وقيل شيخ اشمط وعنه نقل مركب من الجسم ودم وقيل نور يتلألأ كالسبيكة

البيضاء وفي جهة العلو مماسا للعرش او محاذيا له تمسكا بظواهر الآيات كقوله تعالى وجاء ربك

الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم الا غير ذلك

وبان كل موجود اما جسم او جسماني اي حال فيه فالواجب يمتنع ان يكون حالا في الجسم لامتناع الاحتياج

فيتعين ان يكون جسما فكل موجود اما متحيز او حال فيه فتعين كونه متحيزا بالذات وانه اما متصل بالعالم

او منفصل عنه واياما كان يكون في جهة منه وبان الواجب اما داخل في العالم فيكون متحيزا او خارج

عنه فيكون في جهة منه جهالة لان الاول مجرد هذه المنفعلات وتمام انحصارها فكيف وليس تركيبها

عن الشيء ونقيضه او المساوي لنقيضه والنصوص مؤولة تاويلات مناسبة لما على الادلة

العقلية على ما ذكر في كتب التفسير سلوكا للطريق الاحكم الموافق للوقف على والراسخون في العلم

قولنا وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم او يفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد

حقيتها جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف على الا الله والبحث الثالث الواجب لا يتحد بغيره

٢٠٤

لما سبق من امتناع اتحاد الاثنين ولزوم الانقلاب ان صار ممكنا كالغير او اجتماع الواجب

والامكان ان بقي على وجوبه ولا يحل في غيره لانه يستلزم التحيز والاحتياج الى الغير وذلك باطل

لامتناع الاحتياج وامتناع التحيز على الله تعالى وحكي الحلول والاتحاد عن النصارى في حق عيسى

على نبينا وعليه الصلاة والسلام وعن بعض الغلاة من الشيعة في حق علي كرم الله وجهه والمتصوفة

الرابع انه يمتنع اتصافه بحادث بمعنى الموجود بعد العدم خلافا للكرامية لانه اي الاتصاف

بالحادث تغير والتغير على الله محال واعترض عليه بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال

لكن نفس المتنازع فيه وان اريد نفي الواجب او بعض ذاته وانتقاله عن الغير فتصوره ممنوع

لجواز ان يكون الحادث معلول الذات ولانه اي الاتصاف بالحادث يمتنع في الازل والا لزم

جواز ازلية الحادث واذا امتنع في الازل فيلزم الانقلاب لان الجواز على تقدير الجواز اللازم

وذلك بعد الجواب ان الممتنع في الازل هو الاتصاف في الازل لا الاتصاف فيما لا يزال ولانه يوجب

زوال ضده وضد الحادث حادث لانه منقطع لا الحادث ولا شيء من القديم كذلك لان ما ثبت

قدمه امتنع عدمه فيلزم عدم الخلو عن الحادث لامتناع الخلو عن الشيء وضده والجواب انه ان

اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نم انه لو اتصف ضد او ان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان

اريد به ما ينافيه وجوديا كان او عدميا فلا نم انه عدم كل شيء ضده ويستحيل الخلو عنهما فلا نم

٢٠٥

فلا نم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث من صفات الموجود ولو اطلق على المعدوم

باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود

لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث وقد يقال انه لو جاز اتصافه بالحادث فذلك الحادث

ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا وهو باطل بالاتفاق وقد خلا عنه

قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به بالاتفاق على ان كل ما يتصف

به يلزم ان يكون صفة كمال واما الاتصاف بما له تعلق حادث صفة التعلق او مضاف الى كالخلق

والقدرة او مجابا بجواز من السلوب مثل كونه واحدا يوجد لبعض جهة وجزء والاضافات مثل كونه

اولا وآخرا والاحوال كالعالمية المتجددة بتجدد المعلومات فليس من المتنازع فيه

السابع صفات الوجودية كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك والحق انها زائدة على الذات لانه علم

وكل عالم علم لانه يعقل من العالم الاول الا العالم وكذا القادر ... وذلك لم يعلم الكل من لم

معلوم فلا علم الا وهو مع المعلوم الا ما تعلق به العلم فانه قبل سلمنا انه لا علم الكل لم لا يجوز ان يكون

علمه نفس ذاته لا زائد قلنا لو كان علمه ذاته لما افاد حمله عليه لعدم التغاير بمنزلة قولنا العالم عالم

ولكان العلم هو القدرة لهو الحياة وكذا البواقي فلا لم يتميز الصفات لانها كلها نفس الذات

ولكان الحق جائز بكونه عالما قادرا الا غير ذلك من الكاملات ولم يفتقر الى الاثبات بالبرهان لكونه

الذي نفس فرد في وجاز اتصافه بما يتصف به الذات فيكون علمه واجبا لذاته لا لعلم هو صفته قائم به هو
بصير السميع كما سيقال

فالافراد من الكمالات وليس كذلك وفاقا فان قيل يكفي في عدم لزوم هذه الحالات النقائص ثبوت المغني
سفن الشرط الاربعة

وهذا الانتزاع فيه وان لم يستلزم الزيادة بحسب الوجود وهو المطلوب هنا كما في حمل مثل الكاتب والضاحك

على الانسان فيعود مع اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكتابة هو الضحك والضاحك قلنا ليس الكلام

في نحو العالم والقادر مما يحمل على الذات بالمواطاة بل في العلم والقدرة والارادة ونحوها مما لا اشتقاق

فاما اذا كانت نفس الذات فيلزم الحالات المذكورة لزوما ظاهرا وقالت المعتزلة فيه ايضا لو كانت الصفات زائدة

فانها كالات مغايرة للذات والاستكمال يوجب [illegible]
على الذات استكمال للذات بالغير اذ لا يجوز ان لا تكون الصفة كمالا فتنزه تعالى عن النقصان والاستكمال
لا ينفيها

بالغير يوجب النقصان بالذات فيكون محالا وفيه تعليل للعالمية مثلا بالعلم مع انها واجبة لا تحتاج الى التعليل
الواجب الى الغير لعدم احتياجه فلا يجوز التعليل

ولو كان احتياجه الى فاعله محالا وكذا الصفات الباقية والواجب لا يعلل لان سبب الاحتياج الى
كما تقرر في الكتب المطولة

هو الجواز لترجح جانب الوجود فوجب ان يكون هو عالما بالذات لا بالعلم وفيه تكثير للقدماء ان لا يجوز
اشارة الى المقدمة [illegible]

ان يكون حادثة والا لزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه في الازل عن العلم والقدرة والحياة ونحوها من الكمالات

وصدور ما عنه بالقصد والاختيار او بشرط انها حادثة لا ابتداء لها الكل بطريق الايجاد تعد القدماء
المطولة لمرافعة [illegible]

كفر بالاجماع كيف وقد كفرت النصارى بزيادة قديم واحد فما الاكثر واو قلنا لا نم انه لا يكون كالا بل

وان ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل الصفة لا عين ولا غير فلا نم انه يمتنع الاستكمال بما
بالغير

بمعنى ثبوت صفة الكمال له الزائدة على ذاته لذاته والحاصل انه لا استفادة صفة كمال من غيره لاتصافه
بالذي هو غير

بصفة كمال هو غيره ولا نم كون العالمية امرا وراء العلم معللا به ولو سلم كما هو راي مثبتي الاحوال فوجوبها

ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها فيمتنع تعليلها بل بمعنى لزومها وامتناع خلو الذات عنها والواجب

بمعنى الاثر قد يعلل بما هو من الذات كالعالمية بالعلم الناشئ من الذات ولا نم ان القول بتعدد القدماء
بمعنى مقتضى

ضكفر بالاجماع بل القدماء الذاتية تعدد المسبوقة بالغير وقدم الصفات زيادة ولو سلم فالقول
اي بالقدماء ...

القديم كفر ذاتيا او زمانيا قائم بذاته الصفات بل الكفر تعدد الذوات القديمة كالزام النصارى
باقي بالامور العامة في بحث الوحدة والكثرة

بانهم كانوا يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات لكن لم يصرحوا القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال
الثلثة الوجود والعلم والحياة

قالوا اي المعتزلة في بقاء الصفات يلزم قيام المعنى الذي هو البقاء بالمعنى الذي هو الصفة وهو فلنا
رافعة ب

المستحيل قيام العرض بالعرض في بقاء التبعية التحيز والغرض لا يستقل بالتحيز فلا يتبع غيره
يوهو [illegible]

لتباين الجوهر والعرض من العرض ولو سلم فرافعة بقاء الذات لانها ليست غير الذات والتعرض
المستدل بابطال المنزعة كلمقدمة اثبات

الصفات كالانها ليست غير الذات ليست عينها فكيف يجعل بقاء الذات بقاء لها ولهذا الاشتقاق

ثبوت الذات مع انها ليست غير الذات بالبعض هذا في شرح المقاصد والاعتراض بانه لو كانت باقية

بقاء الذات لعدم التغاير لكانت عالمة بعلم قادرا بقدرته الا غير ذلك [illegible] فرع محقق
البقاء الصفات

الاتصاف وقديم كون العلم مثلا باقيا بخلاف كونه قادرا او بقائها عينها وهذا كما ان وجود الوجود
منفي للكبريت الاحمر

كالات وجود [illegible] عينه عند الشيخ كلام
والبقاء ليس الا وجودها بالنسبة الى الزمان الثاني
الشارح

عين الوجود والاعتراض بانه اذا جاز كون بقاء العلم مثلا نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء غير مفهوم

العلم فلم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات فالوا ايضا لو قيل بزيادة الصفات على الذات لكان الشاهد بما في علمه
اي الحاضر كالعلم

وقدرته قدرة الشاهد وعلمه فلا تختلف في الشاهد والغائب اثارها اي لوازم العلم والقدرة فيلزم اما
اي الغائب هو الباري

قدم علمنا وقدرتنا واما حدوث علمه وقدرته تعالى بخلاف ما اذا كانت الصفات عين الذات قلنا التماثل ممنوع

لانه بانه لا قدرته قدرة الشاهد فلا تختلف اثارها [illegible] خلق

الاجسام وعدمه بخلاف ما اذا كانت الصفات عين الذات [illegible] لا يوجب التماثل

ولو سلم فالتماثل لا يوجب التساوي في جميع الصفات حتى يلزم عدم الاختلاف في الاثار وذلك
كالوجود بالنسبة الى الواجب والممكن

اختلاف المتماثلات في الصفات كالوجود [illegible] المتكلمين فيما القوى ويشاهدها الموارد
اي كالجواهر للاجسام الموجودة

البه تعالى وفاقا الا الخالف لما اشتهر منهم من القول بالقدم [illegible] الواجب الا المعلول الاول القديم

والاثر القديم الموجب لا يكون حادثا والا يلزم تخلف المعلول عن تمام العلة حيث وجد الازل
حتى ثبت انه قادر مختار لا موجب

العقل وفي المعلول هذا الا انهم بعد ما بينوا امتناع ان يكون في سلسلة معلولة حركة سرمدية

يكون جزئياتها الحادثة شرطا ومعدا في حدوث الحوادث [illegible] وفي بعض بيان امتناع
اي اشترط العد في تقضي [illegible]

ازلية الحركة ولا تستلزم ارتفاع ما ثبت بالدليل ارتفاع الفاعل الموجب بمعنى انه بدل الارتفاع

على ارتفاع لان العالم اذا كان الفاعل موجبا [illegible] من لوازم ذاته يلزم بالضرورة ارتفاع

ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب ممتنع فلا يكون تاثيره في العالم

بطريق القدرة والاختيار وفي اللزوم والايجاب نامن ولا امتناع استناد مواضع الكواكب

الا فعلا الى استناد اختلاف الاجسام بالاوضاع والاشكال الى الغير المختار فان اختصاص

الكواكب والاقطاب بحالها لو لم يكن عن القادر المختار لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب
اي التخصيص بلا مخصص

الى جميع اجزاء البسيط على السواء واختلاف الاجسام بالاوضاع لا يكون الا لمخصص فذلك
[illegible] مختلفة الطبايع يجب بنفس الامر فانه

المخصص لا يكون نفس الجسم [illegible] لوازمه لاشتراكه بين الكل بل الى امر فينقل الكلام
لاجع الى الامر

الى الاختصاص [illegible] ويتنهي الافاعل مختار نذير وفيما بحث

باورد السمع من [illegible] الكتاب والسنة وهو يتم الاقرار بها قبل التصديق

بكونه [illegible] قادرا عالما [illegible] القدرة وغيرها من العلم والحياة
يتمكن الاختيار [illegible]
الكلام المعنى دليل عقليات القياس الا استثنائي مقامها

ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من العجز والجهل والممات سمات نقص يجب تنزهه تعالى
يجب اتصافه بها [illegible]

عنها وهو الوجه فرع ثبوت [illegible] جواز اتصافه بتلك الاوصاف وكونها كالات

حقه تعالى وجوب اتصافه بكل كمال واضدادها نقص وبان اتقان العالم والنظام
اي العنوم [illegible]

لا يتصور الا من قادر مختار عالم وقد بلغ في ايداعه في ما ثبت ثبوته في امر السماء والارض
اي الحكماء على ايجاده بوجوه وبالتلوين

ومنه الواجب ابتداء لا البعض بعد ولو [illegible] وتمسك المخالف بان تعلق القدرة باحد المقدور

المتساويين بالنظر الى نفس القدرة لا يكون الا بمرجح والا لزم انسداد باب اثبات الصانع لانبنائه

على امتناع الترجيح بلا مرجح وافتقاره وقوع الممكن الى مؤثر ويتمكن الكلام الى التاثير في ذلك المرجح

فيتسلسل المرجحات وبانه ان تعلق القدرة ان كان قديما فيكون الاثر قديما لامتناع تخلف المعلول عن علته

التامة او حادثا فلا بد من تعلق اخر حادث وهكذا فيتسلسل الحوادث وبان الاثر اما يصدر بعد

تمام الشرائط فيجب امتناع وجود الاثر في الوقت او حين تمام الشرائط وجب

بحيث لا يتمكن الفاعل من الترك لامتناع التخلف فلا فرق بين الاختيار والايجاب

الاثر للمختار ان كان ابدا من الترك لزم الاشكال بالغير او لم يكن ابدا وقد اجيب بكلا الامر على

المختار وبانه لو امتنع الاثر في الازل وقد صار ممكنا فيما لا يزال لزم الانقلاب من الامتناع الى

الامكان او امكن وقد اوجده القادر المختار فاستناد الاثر الى المختار ينافي امكانه في الازل

مع الاستناد الى القادر المختار ينافي استناده الى القادر المختار لكونه في الازل

وبانه اما ان يكون تعلق الوجود لذاته او تعلق العدم فيمتنع وجوبه والا لزم الجهل

وكل من الواجب والممتنع غير مقدور لرد الى كلمة الارادة الاول والفعل والثاني واجب

عن الاول بان المرجح تعلق الارادة باحد الطرفين ... عن افتقار المرجح

الجائع احد الرغيفين ...

جواز ترجيح الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلا مؤثر او ترجيح الفاعل احد مقدوريه بلا مرجح

وداع وعن الثاني بانه يجوز تعلق الارادة في الازل بايجاده في وقت على ان تعلقها لذاتها

من غير افتقار الى حدوث تعلق اخر وعن الثالث بان الوجوب بالاختيار وبشرط تعلق الارادة

لا ينافي الاختيار بل هو عين الاختيار والا يستلزم عدم الفرق بين الموجب والمختار لان

الموجب هو الذي يجب منه الفعل نظرا الى ذاته بحيث لا يتمكن من الترك اصلا والمختار يتمكن

بالنظر الى ذاته من الفعل والترك وانما يجب منه الفعل بشرط تعلق الارادة وعن الرابع بان الفعل

الاول في نفسه وبالنظر الى ذاته او الغير لا يكون عبثا يعني لو تم ان الفعل اذا لم يكن لداع كان

عبثا وانه لا يكفيه نفي العبث كونه داعيا في نفسه او بالنسبة الى الغير من غير ان يكون داعيا بالفاعل

وان سلم عبثا بناء على خلوه عن نفع الفاعل فلا نم استحالته على الواجب كونه نشر المقاصد

وعن الخامس بان الحادث ممكن في الازل لذاته وبالنظر الى نفسه ممتنع لكونه اثر المختار

اثر المختار مسبوق بالعدم ولا يلزم جواز ... بل انما هو ممكن في الازل

بالذات ولا ... لو كان الامتناع ذاتيا وعن السادس

بان تعلق وجوده بقدرته تعلق ... وهذا الوجوب لا ينافي القدرة

بل يحققها ... تقدير الاحد وتعاليه ولا يعلم

عليها العدم وذلك ظاهر لا يحتاج الى البيان ولو مقتصرا على بعض الممكنات بمعنى انها لا تتعلق بجميعها

يمتنع تعلقها لان ذلك عجز ولان المقتضي للقادرية هو الذات لوجوب استناد صفاته الى الذات

والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بين جميع الممكنات فالله على كل شيء قدير ولا يعجز عن شيء

الاقتباس من اللطف والاشعار بدلالة النص ايضا على الشمول وخالف بعض المعتزلة في

القبائح كالكذب والظلم وسائر القبائح اذ لو كان خلقها مقدورا له لجاز صدورها عنه

اللازم باطل لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبحه والى الجهل ان لم يكن والجواب انا لا نم قبح

شيء بالنسبة اليه كيف وهو تصرف في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظرا

الى وجود الصارف وعدم الداعي وبعضهم في نفي مقدور العبد لامتناع اجتماع المؤثرين

على اثر واحد والجواب ان قدرة العبد ليست مؤثرة كما سيجيء ان شاء الله تعالى ولو سلم يجوز وقوعها

لا بكل منهما البتة الحال والبعضية مثلا حين لو حرك جوهرا الاخر وحركه العبد لا ذلك الجزء

يتماثل الحركتان لانه فعل العبد اما عبث او ... بخلاف فعل الرب

المقدورة نفس حركات وسكنات ويلحقها الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد

من لوازم الماهية فانها لا تمنع التماثل ... فقدرة الله تعالى كرة

قادرا على كل ممكن سواء تعلق به القدرة والارادة او وجوده او ...

ووقوع الفعل فالكل من الوجودات سوى الذات والصفات مستند اليه واقع بقدرته وارادته

ابتداء بحيث لا مؤثر سواه عندنا معاشر الاشاعرة بالنصوص الدالة اجمالا على انه خالق

الكل لا خالق سواه وتفصيلا على انه خالق السموات والارض والظلمات والنور والحب

وغير ذلك من الجواهر والاعراض واعلم من لم يكن ابتداء او بوسائط عند غيرنا من المعتزلة كما

سيظهر وبلا اختيار ابتداء او بوسائط عند الفلاسفة كما سبق ومنها العلم لانه فاعل فعل

محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فظاهر لان من رأى خطوطا مليحة او سمع

الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى

فلان شاهد العالم يجمع ما فيه من احكامه وانتظامه وحسن ترتيبه وانه جاز ان يكون فوقه

الظهور كلام الله تعالى لكونه قادرا مختارا اي فاعلا بالقصد ولا يتصور ذلك الا مع العلم بها

المقصود واثباته بالسمع دور لان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق

بالعلم ... شئ القدرة اقول هذا اذا كانت بمعنى صحة الفعل والترك كما هو مذهبنا واما

بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك فالتصديق بارسال الرسل موقوف عليها كالعلم

بان ... لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا عليما بالارسال عالما

... لانه تعالى ... ولا تفتقر اي لا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم

وتحيط بأمور غير متناهية كالأعداد ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة

والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات بمثل ثابتة شمول القدرة من ٢ المقتضي للعالمية الذات

والمعلومية الكائنة اي امكان حصولها عند العالم ونسبة الذات الى الكل على السوية وخالف

بعضهم في العلم بذاته لعدم الاثنينية والتغاير واجيب بأن التغاير الاعتباري كاف كما في

علمنا بانفسنا وفي العلم بالعلم للزوم لا تناهي الصفات من العلوم وجملتها مع الالتزام الموجود

بالفعل فهو بحيث شاه وجه اللزوم انه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل لان الخلو عن العلم

الجائز عليه جهل ونقص وينقل الكلام الى العلم بهذا العلم وهكذا الى ما لا يتناهي والجواب ان

العلم صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات خارجية ليلزم المحال ولا يلزم

من كونه اعتبارا عقليا ان لا يكون الذات عالما والشي معلوما في الواقع لان انتقاد سواه

المحال لا يوجب انتفاء المحل كما في اللون وبعد التناهي لاستحالة وجوده لما مران كل موجود

بالفعل فهو شاه واذا امتنع وجوده امتنع ان يكون معلوما لان كل معلوم متميز ولا شي

من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد

الاحكام نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى بما كان يتعلق بغير المتناهي يكون جريان التطبيق فيه

اعتبار الوجود العلمي فيلزم التناهي على تقدير اللاتناهي والجواب انه يجوز ان يكون تعلق العلم

على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فيكون متناهيا

بالنسبة الى علمه تعالى وان كان غير متناه بالنسبة الى وجوده مفصلا فان قيل اذا لم يكن عالما

بها مفصلا يلزم الجهل قلنا الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق

القدرة بما يصح تعلقها به وهذا اللاتناهي بالفعل واما اللاتناهي في المعلومات مفصلة بمعنى

عدم الانتهاء الى حد لا يكون فوقه آخر ممكن بل يتحقق فوق ما علم بالجزئيات المتجددة على وفق

تجددها على ما هو رأي الاصح وما ذكرت في الجزئيات المتجددة لا تنتهي الى حد اذ نعيم الجنان

لا انقطاع لها ولا بالمعدوم لانه نفي محض فلا يكون متميزا وكل معلوم يجب ان يكون متميزا والجواب

ما مر وقالت الفلاسفة العلم بالجزئيات لتغيرها فلو كان عالما بها فاما ان يتغير العلم بتغير المعلوم

فيلزم تغير ذاته من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل لانه يبقى ما كان معتقدا الغير المطابق جهل

وكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق لانا نقول لو سلم فانا هو لو لم يعلم على وجه كلي كعلم المنجم بانه

في ساعة كذا كسوف فانه قد يعلم الكسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي لان ما علم لا يمنع العقل بمجرد

تصوره من حمله على كسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الكسوف بل لا

بد في ذلك من الاحساس ورد بان الجزئي ما لا يتغير كذات الواجب وذوات المجردات على رأيهم

وما يتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يوجد قبل الحادث ويتصف بانه قبل الحادث

الا انه يوجد الحادث ثم بعد اذا وجد الحادث ثم بعده اذا فني الحادث فانه تغير اضافة القبلية

الى المعية وهي الى البعدية من تغير في ذات القديم وهذا اي ما ذكر من ان تغير الاضافة لا يوجب

تغير المضاف يعني ما قيل في علم البارئ تعالى بان الشي سيوجد هو نفس علمه بانه وجد فلا يكون

من علمه بالجزئيات تغير ذاته من صفة الى صفة وبالجملة فالعلم لا يتغير فضلا عن الذات المتصف

بتغير المعلوم كما لا يتكثر بتكثره حتى يلزم تكثر الصفات بل لا تناهيها بحسب تناهي المعلومات بمنزلة

مرآة ينكشف بها الصور ولا يتغير بتغير الصور وهذا اي ما ذكر من ان العلم لا يتغير بتغير المعلوم

انما يصح اذا جعل العلم نفس الاضافة فان الاضافة يتغير بتغير المضاف ويتكثر بتكثره بل صفة ذات

اضافة فانه لا تتغير ولا تتكثر الا الاضافة ومنها الارادة وهي صفة غير العلم اذ هي صفة بها

تخصيص احد طرفي المقدور بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل فالعلم ليس كذلك لان العلم

التصوري عام للواقع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالواقع فرع الوقوع والوقوع

فرع المخصص وتعلقها بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر كاختيار الجائع احد الرغيفين

التساويين وكذا وجه قاتل وقدمها لا يوجب قدم المراد حتى يلزم قدم العالم وذلك لان تعلقها

حادث اي قديم تعلقها لا يوجب قدم العالم لان تعلقها بانه يريد الله تعالى في الازل ايجاد

العالم واحداثه في وقته فان قيل المراد كالعالم اما الاثر للارادة فيلزم قدمه او لا فيكون مع

مع الارادة جائز الوجود والعدم فلا يكون الارادة مرجحة قلنا هو جائز الوجود والعدم نظرا

الى نفس الارادة واما مع تعلقها بالوجود فترجح الوجود والقول بانها حادثة قائمة بذاته تعالى

كما هو مذهب الكرامية ضروري البطلان لما مر من استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ولان صدور

الحادث عنه تعالى ليس الا بالاختيار فيتوقف على الارادة فيلزم الدور او التسلسل او القول بانها

العلم بالنظام الاكمل كما هو مذهب الفلاسفة او صفة سلبية هي كون القادر غير مكره ولا ساه كما

ذهب اليه بعض المعتزلة او الحكم في فعله والامر في فعل غيره حتى ان ما لا يكون مامورا به من فعل

غيره لا يكون مرادا له وهذا قول كثير من المعتزلة البغداد او الداعية الى الفعل بمعنى العلم بنفع

في الفعل كما هو مذهب كثير من المعتزلة في ما هو معنى الارادة المعلوم ذلك المعنى للكل

وان كان تفسيره مشكلا ومتعسرا جدا لا يخفى وقد دل عليها النصوص من الكتاب والسنة

توجب التصديق به واستلزامه او ذلك المعنى الفعل بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه

كما مر ومنها السمع لانه عالم قادر بما مر وكل عالم قادر حي بالضرورة والسمع والبصر

لان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب يثبت له بالفعل لبراءته تعالى عن

ان يكون ذلك بالقوة ولدلالة النصوص القاطعة من الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكارها

واجماع الانبياء بل جميع العقلاء على ذلك ولان الخلو عنها نقص لانها صفات كمال والخلو

والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص فلما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا ثبت له

فاعلم انهم بنوا عليه صفات ثلاثة قديمة هي الحياة والسمع والبصر ولا يلزم من قدم السمع

والبصر ان تعلقهما حادث كالقدرة والارادة وما يقال انها اعتدال المزاج فاطلاق الحياة

او صفة تشعر بسبب الحس والحركة والمزاج من الكيفيات الجسمية التي يجب تنزهه تعالى عنها وانما

الحاسة عن المحسوسات فاطلاق السمع والبصر وليست الحواس الا قوى جسمانية يجب تنزهه تعالى

عنها او السمع تجرد العلم بالمسموعات والبصر تجرد العلم بالمبصرات ليسا صفتين غير العلم

ثم انه قالوا ان كل الحياة والسمع والبصر كما ذكرتم او مشروطة ببنية انما هو فضلا عن الغائب

غاية الامر انها في الشاهد تقارن ما ذكرتم تقارنا ولا تدل على الاشتراط ولا يجوز

السمع والبصر صفة مغايرة للعلم فقد ورد الشرع به فوجب التصديق به والشم والذوق

واللمس فلم يرد بها الشرع ولم يجوزها العقل لو نفى صفات تنبئ عن اتصالات تعالى الرب منها

مع انها لا تنبئ عن الادراكات كانك تقول شممت تفاحة ولم ادرك ريحها وكذا الذوق

واللمس لكن المذهب انه يدرك متعلقاتها من الروائح والطعوم والرطوبة والخشونة

اذ ذلك خال الله تعالى ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة ولا اصغر من ذلك ولا اكبر ومنها

الكلام بشهادة الانبياء عليهم السلام وتواتر القول بذلك عنهم وقد ثبت صدقهم بدليل

بدليل المعجزة مع عدم التوقف دلالة المعجزة على صدقهم على الكلام واخبار الانبياء

عن صدقهم بطريق التكلم لبداهة ان ظهور المعجزة كاف في الدلالة على صدقهم وعلى

النبي وان ضده من يصح اتصافه بالكلام اعني الحي العالم القادر نقص وهو على الله تعالى محال

وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان لداعية مع قدرة على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في

ان التكلم الكامل غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق ولا يرد النقض بمثل المشي

والحسن الوجه لان امتناعه في حق الباري عز وجل بالعلم قطعا بخلاف مثل الكلام وبالجملة

لا خلاف لارباب الملل في كون الباري تعالى متكلما وانما الكلام في معنى كلامه وفي قدمه و

حدوثه فهو عندنا ليس من الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت

والآفة كما في الاخرس يدل عليها بالعبارة والكتابة والاشارة والاختلاف في العبارة

دون المسمى كما اذا ذكر الله بألسنة متعددة ولغات مختلفة وخالفنا في ذلك جمهور الفرق

فانهم قالوا المعقول من الكلام هو المجموع المنظوم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة

ذي النقض ولم يبق بعد سوى الجم الا الحنابلة والحشوية وبطلانه ضروري لكونه مرتب الاجزاء

الغير المجتمعة في الوجود وممتنع البقاء فكيف يكون قديما وما رأيت الكرامية في بعض الشروح

من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل فهو الا ان المنتظم من الحروف

المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم

وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة

غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد

وعند المعتزلة هو حادث في جسم لقطعهم بانه منتظم من الحروف الحادثة ولا حادث لا يقوم

بذاته تعالى ومعنى تكلم الباري به انه خلقه في ذلك الجسم والحاصل انه انتظم من المقدمات

القطعية والمشهورة قياسان ينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله تعالى

وهي قديمة والآخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح

في احد القياسين ومنع بعض المقدمات لاستحالة اجتماع النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من

صفات الله تعالى والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية

كون المنتظم من الحروف حادثا لنا ان معنى المتكلم من قام به الكلام لا من اوجده والا لقطع بان

موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا

قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه موجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده

هو الله تعالى ولا يتصور في اللفظ لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني

كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه وانه يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وكذا المعنى

المعنى اللغوي المتغير بتغير العبارات الذي يسمونه في الاصطلاح المعنى الاول فتعين المعنى

الذي لا يختلف باختلاف العبارات وهو الذي يسمونه المعنى الثاني وذلك لانه قالت يطلق

اسم الكلام والقول من قبل الحنابلة بان النظم قد يكون في الاجزاء كالقائم بنفس الحافظ

والقائم بالطابع وانما لزوم الترتيب في التلفظ لعدم مساعدة الآلة وهم لان الكلام في

المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصور المرتسمة في الخيال او المخزونة في الحافظة او المنقوشة

باشكال الكتابة على ان قيام الحرف والصوت بذاته تعالى ليس بمعقول وان لا غير مرتب الاجزاء

كحرف واحد وانه كلما من يأمر وينهى ويخبر ويستخبر يجد في نفسه معنى هو غير العلم و

الارادة والتخاطر بالنسبة الى الارادة ظاهر سيما في الاخبار والانشاء الغير الطلبي واما بالنسبة

الى العلم ففيه خفاء يدل عليه بالعبارة الدالة عليه دلالة ثانية والكتابة الدالة عليه دلالة

ثالثة وقد شاع عند اهل اللغة اطلاق اسم الكلام والقول عليه واذا ثبت ان الباري تعالى

متكلم وانه يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته تعين ان يكون هو النفسي ويكون قديما على ما هو القاعدة

فان قيل كيف يوصف بما يشهد بالحدوث قلنا قال المصنف ولا نزاع في انه اي كلامه تعالى يطلق

الاشتراك او المجاز المشهور على النظم المخصوص المسموع والاطلاق عليه بطريق المجاز لا

يجوز انه دال على كلامه القديم بل لانه ثابت فيه مرقوم في اللوح المحفوظ قال الله تعالى

بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او مجرد في الملك قال الله تعالى انه لقول رسول كريم دعا الحكمة
تكلم بعض انشا القول على لسان الملك كما يعني انشا الاصوات

وتخص العربية منه باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة وفي علم الاصول والبه يرجع ما يتعلق
والعبرية منه بالتوراة والسريانية بالزبور واليونانية بالانجيل

بالحدوث مثل المنزل والمقروء والمحفوظ والعربي ونحو ذلك مثل كونه مكتوبا وقابلا للنسخ
استنزله وماثبت قدمه للسكارى الخلق

وغير ذلك فان قيل لو كان كلامه تعالى ازليا يلزم الكذب في الاخبار بالماضية كلامه تعالى مثل انا ارسلنا
المعتزلة القائلون بحدوث الكلام حيا

وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وذلك لان صدقه يقتضي سبق وقوع النسبة في الكلام

السبق على الازل فتعين كذب كلامه وهو محال اجماعا وايضا كلامه تعالى مشتمل على امر ونهي
يقال ان ثبوت الاجماع يتوقف على الشرع

واخبار واستخبار وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي والاخبار بلا
والعرض والترجي

سامع والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس

واجيب بانه انما يصير الكلام احد الاقسام من الامر والنهي والخبر وغير ذلك فيما لا يزال ولبقي
احد كونه القطان احد انواعه بالضم وكسيد سعيد بن كلاب هنا والله هو كشهر

ما لا يزال واحدا انما فاته قبل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع غير معقول وايضا التعدد
لا تشعر اثبت الا مفهوم الكلام الازلي الذي هو كيفية الواحدة

على القديم محال قلنا المراد انه واحدة نفسه يعرض له النوع بحسب الاعتبارات والتعلقات

الحادثة من غير ان يتغير في نفسه مع انه انما يلزم وجود المخاطب في الكلام اللفظي واما النفسي يكفي
لا يليق كشف السر

فيه المخاطب معقولا والتحقيق انه انما يلزم السفه والعبث لو خوطب المعدوم وامر في الازل
العام الخاص عطف

واما طلب الفعل من وجوده فلا يكون طلب المعقول ممن سيوجد فلا يكون طلب الرجل نعم ولدي ...

الذي اخبر به الصادق بانه سيولد وكان في خطاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وامره ونهيه كل مكلف

يولد الى القيامة والمذهب انه معنى واحد في الازل يتكثر بحسب التعلق كما في سائر الصفات

وان كان العقل قاصرا عن ادراك كنه هذا المعنى اذ ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل
في الازل يكثره لانه معنى واحد

ولم يرد السمع بالتعدد ثم انه بعدما فرغ عن صفات اتفق فيها اهل الحق القائلون بالصفات الازلية حاول الشروع في صفات اختلفوا فيها فقال واثبت الشيخ الاشعري البقاء
زيادتها على الذات

صفة لان الواجب باق بالضرورة والباقي بلا بقاء كالعالم بلا علم فلا بد ان يقوم به معنى هو
حقيقية زائدة فتصير الصفات ثمانية اثبات الحاكم

البقاء ورد بانه ليس صفة زائدة على الوجود لان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى

لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني بعد الزمان الاول وبانه يعود الكلام

في بقاء البقاء فان البقاء لو كانت صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة

فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء وينقل الكلام اليه وهلم جرا فانه يلزم قيام المعنى بالمعنى

وهو باطل عندكم واثبت بعض الفقهاء التكوين وفسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود
والخلق الذي هو ماخذ الاشتقاق

لانه تعالى خالق اجماعا وهو بدون التكوين محال كالعالم بلا علم ولا بد ان يكون صفة ازلية
المشتق ... الخالق

لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ولانه مدح نفسه بكلام ازلي فقال الله تعالى هو الخالق البارئ
المصور فيلزم ان يكون صفة ازلية والا لكان ذلك تمدحا من الله تعالى بما ليس فيه ولزم الفساد

بصفة الكمال بعد خلوه عنها وذلك محال وهي اي صفة التكوين المعبر عنها بقول الكون من الاشاعرة
الحكماء كن في قوله الازلية السابقة

في قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ قد جرت العادة الالهية بان يكون
الصفة الازلية

الاشياء في اوقاتها بكلمة ازلية لكن الاشاعرة بصفة التكوين الايجاد واجب بان يعود
التكوين الصفة

الى صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى ولا يلزم من قدمه قدم المكون كالعلم والقدرة والارادة

كما زعم المحقق انه اي التكوين ليس صفة حقيقية كالعلم والارادة بل هو معنى اضافي يعقل من تعلق
لانه لا يليق الاولوية

الاثر بالمؤثر فلا يكون الا فيما لا يزال وليس سوى تعلق القدرة والارادة بالمقدور والتمام
الخاص

بالحال الفعلية الازل كالقدوح باذ ليس في ما في السموات وما في الارض ويقول تعالى وهو الذي في السماء

اله اي معبود اي بحيث لو ذلك فيما لا يزال ما هو من صفات الكمال اذ لا شك ان ذلك بالفعل انما
هو

يكون فيما لا يزال الازل والاخبار عن الشيء في الازل لا يقتضي ثبوته فيه وما قبل ان التكوين
الامر

هو المكون وان التأثير هو الاثر كما حكي عن الشيخ الاشعري فمحمول على التعريف بكلام بعض الاصحاب
تعبيره

ان المفهوم الشائع من اللوق لفظ هو المخلوق سواء جعلناه حقيقة فيه او مجازا فيه

ولا يخفى ان هذا لا يليق بالمباحث الالهية وقال المحقق لكن ان يكون معناه ان الحاصل في

الخارج من التأثير شيء واحد هو المؤثر بعد ما لم يكن هو الاثر لا غير واما حقيقة الايجاد فاعتبار

عقلي لا تحقق له في الاعيان واما سائر ما يطلق عليه من الصفات كالرحيم والكريم والغفور وغير ذلك

وغير ذلك فراجع الى الصفات المذكورة كالقدرة والارادة وما ورد به ظاهر الشرع واشتبه

حمله على المعنى الحقيقي مثل الاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد في قوله تعالى

يد الله فوق ايديهم والوجه في قوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين في قوله تعالى ولتصنع على
وقوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي

عيني فمحمول على مجازات او تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بابرازها في الصور الحسية فالاستواء

مجاز عن الاستيلاء او تمثيل وتصوير لعظمة الله تعالى واليد مجاز عن القدرة والوجه
استعارة تمثيلية واليدان عن القدرة الكاملة

عن الذات والصفات لان الباقي انما هو الذات والصفات والباقي فان والعين عن البصر

فصل هذا حال الدين الى هل يمكن ان يرى وهل يمكن العلم بحقيقته والحق انه تعالى

يمكن ان يرى بمعنى حصول الحالة الادراكية الحاصلة لنا عند النظر الى القمر الذي سميناها
الرؤية خلافا للمعتزلة ... العلم الضروري

الرؤية لكن من غير جهة ولا مقابلة لتنزهه تعالى عن ذلك وانه يحصل ذلك للمؤمنين في

الجنة رزقنا الله تعالى اما الجواز فلان موسى عليه السلام طلب الرؤية قال الله تعالى حكاية رب ارني
مليكا كان

انظر اليك ولو لم يصح الرؤية لم يطلبها موسى عليه السلام ولان الله تعالى علقها على الممكن في نفسه

وهو استقرار الجبل وامكانه في نفسه ضروري والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق

ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير والقول بانه

اي موسى عليه السلام انما طلب العلم الضروري عبر عنه بها تعبيرا بالملزوم عن اللازم او طلب الرؤية

لاجل القوم حيث قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضيف السؤال

الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى الغير بالطريق الاولى او طلب الرؤية مع العلم

بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع بسماع الكلام كما في طلب ابراهيم

ان يريه كيفية احياء الموتى ظاهر البطلان اما الاول فلما فيه من الخلاف وعدم مطابقة الجواب

فانه قال لن تراني ولو كان للرؤية باجماع المعتزلة لا العلم الفرد ثم كيف وقد علم عالم بربه

وسمع كلامه تعالى وجعل مناجيه فخاطبه فما يجهل العلم الفرد واما الثاني فلانه مع ما فيه

الظاهر حينئذ ان يقول ارهم ينظروا اليك ثم لا ان يجوز الرؤية فعلا بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا

يجوز من النبي تاخير الرد وتقرير الباطل ولانه يتبين الامتناع بذلك بل غاية الاخبار بعدم

الوقوع ولانهم كانوا مؤمنين بموسى مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية

من غير طلب المحال والاقدام على الطلب والجواب لانهم لما سمعوا الجواب فهو الجواب كلام الانبياء

واما الثالث فلان هذا لا يليق بطريق طلب المحال الموهم بجهل ما يعرفه احاد المعتزلة وقد

يستدل على صحة الرؤية بان كلا من الجوهر والعرض مرئي بحكم الفرد كالاجسام والاضواء

والاكوان باتفاق الخصم ولا بد للرؤية مما يصلح متعلقا لها ولا يكون مختصا بمن الجوهر

والاعراض وما يصلح متعلق الرؤية ويكون المشترك بين الجوهر والعرض ليس الا الوجود

والهوية المشتركة بينها وبين الواجب بقيد واما الحدوث او الامكان فهو وان كان مشتركا بينهما

ومختصا بهما لكن لا يصلح متعلق الرؤية لما مر من ان الحدوث والامكان امر اعتباري عدمي فلا يتحقق

في الخارج ومتعلق الرؤية لا بد ان يكون مما يتحقق بالفرد مع اشتراك المعدوم فبقي الوجود

والامكان فلو كان متعلق الرؤية احدهما لزم صحة رؤية المعدوم وهو باطل بالضرورة وجواز الرؤية

عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضروري فلزم صحة رؤية الله تعالى وهو المطلوب وصحة الرؤية كل موجود

حتى الطعوم والروائح والعلوم والقدرة والارادة وغير ذلك من الموجودات فيلزم من هذا الدليل

ولا يلزم استبعوت لعدم تعلق الرؤية بها بناء على جري العادة بانه تعالى لا يخلق فينا رؤيتها

فان قيل الرؤية امر واحد نوعي والواحد بالنوع قد يعلل بعلل مختلفة كالحرارة بالشمس والنار

فلا يلزم ان يكون لها علة مشتركة وانما يلزم وحدة العلة في المعلول الواحد الشخصي وليست الرؤية

كذلك فلم لا يجوز ان يكون كل من رؤية الجوهر والعرض بل انواعهما معللا بامر مختص به قلنا الكلام

في المتعلق دون العلة المؤثرة ومتعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية

بل لا بد وان يكون مشتركا فان الرؤية قد تتعلق بشيء ويدرك انه هوية ما من غير ان يدرك

جوهرية او عرضية فضلا عن زيادة خصوصية لاحد بها كما يرى انسانا او فرسا سوادا او غيره

فانه قد يتعلق رؤية واحدة بهوية من غير تفصيل

ولكن نقض الدليل المذكور بصحة الملموسية للوجود واما الوقوع وحصول الرؤية في الجنة فقوله

وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ولم يعهد استعمال نظر الى الا في الرؤية وتقديم الظرف يفيد

الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر او الحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم في

مشاهدة جلاله وفرط النظر على عظيم جلاله كانهم لا يلتفتون الى ما سواه ولا يرون الا اياه

وحمل النظر على الانتظار والى على كونه اسما بمعنى النعم واحد الالاء تعسف لان سوق

الاية بشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والاخبار بانتظارهم النعم و

الثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار موت احمر فهو بالحزن وضيق الصدر احق

وكون لا يجيء اسما النعم لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق

النظر به فيما لا يسند الى الوجه ولهذا لم يحمل الاية عليه واحد من ائمة التفسير وقوله تعالى كلا انهم

عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث حقر شأن الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنين غير

محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر وقوله تعالى للذين

احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية وهو لا ينافي ما ذكره

البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هي الفضل من قبل الرؤية اعلى الكرامات واعظمها

فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات في اجزاء الاعمال الحسنة

وقوله عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر وقوله عليه السلام فيوقع

فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل هذا والمخالف يدعي اقتضائها المقابلة ويدعي

في لزوم المقابلة الضرورة ويدعي على ذلك وجوها من الاستدلال مثل انه لو كان مرئيا لكان

في جهة وحيز ضرورة ولكان اما جوهرا او عرضا لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية

عرض ولكان في الجنة او خارج الجنة او فيها اذ لا يعقل الرؤية الا لما يكون فيها ولا خارجا عنها

لانتفاء المقابلة وكذا بدعوى وجوبها عند حصول الشرائط فلو جاز رؤيته لدامت لكل سليم

الحاسة في الدنيا والاخرة فلزم ان نراه الان وفي الجنة على الدوام والكل منتف بالضرورة

والثاني بالاجماع وجه اللزوم انه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكونه جائز الرؤية

لان المقابلة وانتفاء المانع من فرط الصغر واللطافة والقرب وغير ذلك مما ذكره انما

يعتبر في ذلك هو انما في رؤية الاجسام والاعراض وكلا هما ممنوع اما الاول فلانا لا نسلم

لزوم المقابلة والجهة وانما الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء ولاي شيء شاء ودعوى

الضرورة فيما نحن فيه في محل النزاع العقلاء غير مسموعة ولو سلم في الشاهد فلا يلزم في الغائب لان

الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية او بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا

هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى

خلو الرؤية او الرائي او المرئي عن جميع الحالات والصفات واما الثاني فلانا لا نسلم وجوب

تصويرية الابصار

الرؤية الغائب عند تحقق الامرين لم لا يجوز ان يكون مرويه تعالى مشروطة بزيادة في ادراكه

في الباصرة لا يخلقها الله تعالى الا في الجنة وفي بعض الاوقات والعمدة من شبه الحق فو له تعالى

لا تدركه الابصار لظهوره في المنفي على عموم السلب وذلك لان الجمع المعرف باللام عند عدم

قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق فان قيل اذا كان الجمع للعموم كان النفي في

الشمول وهو معنى السلب الجزئي لا عموم السلب كشمول النفي على ما هو معنى السلب الكلي فكذا مثله

كما يستعمل السلب العموم كذلك يستعمل لعموم السلب وكذلك صيغ كلمة كل وتحقيقه كما قال

في شرح المقاصد انه في اعتبرت النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو لسلب العموم وفي اعتبر النفي اولا

ثم نسب الى الكل فلعموم السلب وكذلك جميع القيود وبالجملة كون الجمع المعرف باللام في النفي

لعموم السلب هو الشائع في الاستعمال واللائق بهذا المقام لانه مقام التمدح ورد بانا لا نسلم

الادراك بالبصر بمعنى الرؤية او اعم منها حتى يستلزم نفيه نفيها بل هو رؤية مخصوصة وهي في حقيقة او لما كان في المساوي

بكونه على وجه الاحاطة بجوانب المرئي ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به

ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها فلا يلزم من نفيه نفيها ولانا

لو نفينا مدحا كون الرؤية نقصا وبعد تسليم كون الادراك هو الرؤية او اعم منها نرد بانا لا نسلم

في الاشخاص والاوقات بل لكن لانه لم ... في الاوقات والاحوال يحمل على نفي الرؤية في الدنيا

في الدنيا جمعا بين الادلة ولو رد عليه في هذا تمدح وما به التمدح يدوم في الدنيا والاخرة

ولا يزول وقد يدفع بان امتناع الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات واما ما يرجع

الى الافعال فقد يزول كالحدوث والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله تعالى وقد لا يخلقها

واما قوله تعالى عند سؤال موسى عليه السلام لن تراني فلعله للتأبيد اذ لم يثبت عمن يوثق به من ائمة

اللغة كون كلمة لن للتأبيد وان ثبت بحيث لا يمنع الا مكابر فنقول لا نسلم دلالته

على عموم الاوقات سيما مع الظهور وقرينة الخلاف وهو وقوعه جوابا لسؤال الرؤية في الدنيا

على انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة واما استعظام

الله تعالى سؤال الرؤية حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا

انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى

يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا

ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلتعنتهم وعنادهم لا لطلبهم الرؤية ولهذا

عقبوا على طلب انزال الملائكة عليهم وانزال الكتاب وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية

في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض

اختلفوا في حصول العلم بحقيقته تعالى للبشر فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافا لجمهور

المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة والحق انه لا يعلم الا الله تعالى

الا الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه عالم حي قادر الى غير ذلك والسلوب بمعنى

انه واحد ازلي ابدي ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق

ونحوها وذلك ليس علما بحقيقة الذات وهو ظاهر وتمسك الفلاسفة في امتناع العلم بحقيقته

تعالى بان تصور الشيء اما ان يحصل بالبداهة وهو منتف في الواجب اتفاقا واما بالحد وهو انما

يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة ...

في الكلام فيه واجيب بانا لا نسلم انحصار طرق التصور في ذلك بل انه يحصل بغير ذلك كالالهام

فصل في افعال العباد

في افعاله يوجد فعل العبد بل جميع افعال الحيوانات وانما خص العبد بالذكر

لان بعض الادلة لا يجري الا في المكلف هو الله تعالى واما للعبد الكسب وهو امر اضافي لانه عبارة

عن تعلق القدرة والارادة كما يأتي تحقيقه العبد من اختياره كما انه لا يوجب وجود المقدور

بخلاف الخلق بل يوجب اتصاف الفاعل به او بالفعل المقدور وذلك الامر كتعيين احد

الطرفين من الفعل والترك وترجيحه بتعلق الارادة به لذاتها وصرف القدرة الحاصلة بسبب

تعلق الارادة به لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول ذلك الطرف اذ لا مؤثر الا الله تعالى بل بمعنى ان

تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة تتعلق بالفعل بحيث لولا

لو كانت مستقلة في التأثير لوجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليس

مخلوقا لله تعالى حتى يلزم الجبر ولا للعبد حتى يثبت ما قاله المعتزلة بل هو لذاته فانها صفة من شأنها

ترجيح احد المتساويين بلا مرجح من غير داع ومرجح كما في صدور الارادة عن ذاته تعالى بلا

الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك صدور ارادة العبد عن ذاته تعالى لا يوجب كون

العبد مجبورا في افعاله فان قلت اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة

التكليف اذ الارادة تتعلق باحد الطرفين لا محالة اجيب بانه قد يصير التكليف داعيا

لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع يكذا يصير

ذلك داعيا لتعلق الارادة فيصرف القدرة اليه كذا حقق ومذهب المعتزلة الموجد هو العبد و

المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على انه

لا خالق الا الله والمتأخرون منهم اطلقوا لفظ الخالق عليه ولزم عليهم كون كل حيوان خالقا

لاشتراك المعنى الذي سميته الكل كسبا وقد قال الله تعالى هو الذي خالق كل شيء ويدخل فيه اعمال العبد

ويخرج القديم بدليل العقل وللقطع بانه لا يدخل المتكلم في شمول عموم الكلية كل ما دخل الدار

ويكون بمنزلة الاستثناء وقال الله تعالى خلق كل شيء وقال انا كل شيء خلقناه بقدر اي خلقنا كل شيء

موجود من الممكنات على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة ولا فائدة بهذا المعنى كان

ولا ذلك فلا وكون الايقاع امرا واقعيا انما يتبدى مقتضيا له
والاقتضا امر اذ يجري في الاعتبارات كاقتضاءات المنفي
من الخلق

الحق رنصب كل اذ لو رفع لتوهم في خلقناه صفة و بقدر خبر لم بقدر في كل شيء مخلوق بل
ربما افاد ان من الاشياء ما لا يخلق فلبس بقدر وقال الله تعالى خلقكم وما تعملون اي عملكم على
ان يكون ما مصدرية فيبلغ في جعل المصدر بمعنى المفعول اعني المعمول ليصح تعلق الخلق به
لان كون المصدر وهو المعنى النسبي اعني الايقاع والاحداث امرا اعتباريا لا تحقق له في الخارج
والامر النسبي الايقاعي فلا يكون متعلق الخلق ثم يبلغ حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب
على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام التمدح وان كان الاصل في الاضافة العهد
ولو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المقصود وهو اثبات في جميع افعال العباد ومعمولاتهم
مخلوقة له تعالى والرد على المعتزلة واما اذا حمل على الموصول فلا حاجة الى ارادة الاستغراق
بمعونة المقام لان ما عامة وموضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملونه
على حذف العائد وقال الله هو الله الخالق اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير الشان او
ضميرا مبهما يفسره الله فافاد حصر الخالقية في الله تعالى واما اذا كان الخالق صفة فلا يكاد
يصح وقال الله تعالى كما يريد هذه الاية تدل على انه تعالى يفعل كل ما يتعلق به ارادته تعالى وهي
متعلقة بالايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيلزم في يكون فاعلها ومريدها هو الله تعالى والحمل
على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر بلا ضرورة داعية اليه وقوله تعالى كل من عند الله

وبيدك على عدم جواز كون فعل العبد بقدرته اثر او نحو
قدرة العبد من شانها
الن
ظر الدالة على المقصود والظاهر من قوله كتب في قلوبهم الايمان انه اثبت الايمان واوجده
وقوله تعالى انه هو اضحك وابكى انه الذي اوجد الضحك والبكاء وتاويلات القدرية عدول عن
الظاهر بلا ضرورة لما يأتي من ابطال ادلتهم وقد تواتر عن النبي ما يشعر بان كل كائن بقدرة
الله تعالى ومشيته بحيث لا سبيل للانكار اليه ومن الوجوه العقلية انه لو كان فعل العبد بقدرته
لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد لانه مقدور لله تعالى لما ثبت من شمول قدرة الله
لكل ممكن وذلك باطل وفيه بحث لان اللازم من شمول قدرته تعالى كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله
تحت قدرته وجواز تاثيرها فيه لا بمعنى انه واقع بها ليلزم المحال والجواب بان جواز وقوعه
بها مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهو محل نظر ومنها ان العبد لو كان موجدا
لافعاله لكان عالما بتفاصيلها لان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلا بد
لترجيح ذلك النوع وذلك المقدار من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد
العلم واللازم باطل لظهور هذه الملازمة يستنكر الخلق بدون العلم لقوله تعالى الا يعلم من خلق واللازم
ظاهر البطلان ومنها انه لو كان فعل العبد بقدرته لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن
من تركه لكان وقوع الفعل واجبا منه فلا يكون قادرا واذا كان متمكنا من تركه فوقوع الفعل
بدلا من الترك لا يكون الا مع الترجيح الفعل بمرجح لقول الخصم اعني المعتزلة بوجوب المرجح

في الفعل الاختياري فلا بد في ترجيح المختار احد الشيئين على الآخر ثم ان كان ذلك المرجح
من العبد ينقل الكلام الى صدوره منه فيلزم التسلسل وهو محال او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه ويجب
عنده الفعل لان وجود الممكن ما لم يترجح جانبه الى حد الوجوب لم يتحقق واذا كان المرجح
او بالاخرة لا من العبد يلزم ان يثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه بالترك لا الترك
ايضا وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية وهذا الوجه انما يفيد الزام المعتزلة القائلين با
باستقلال العبد واسناد الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد في العبد ليس بموجد
لافعاله وهو ظاهر مع في معلوم الله تعالى وقوعه لاستحالة الجهل عليه تعالى وكل ما علم الله تعالى انه يقع يجب
وقوعه ولا شيء من الواجب باقيا تحت قدرة العبد بمعنى ان شاء فعله وان شاء تركه فانه لا يجوز في علم
الله تعالى في فعل العبد بقدرته وارادته فلا يكون خارجا عن تمكنه قلنا يجب انه يقع البتة بقدرته
واختياره بحيث لا يتمكن من اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطرار غاية الامر
انه يكون بايجاده لا على وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة ولا يرد النقض
بفعل الباري تعالى لان الاختيار ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعد وجود
تحققه في فعله تعالى لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بوقوعه في وقته وجاز تعلقها بتركه
وليس في سبق العلم ليلزم الوجوب او الامتناع اذ لا قبل للازل والحاصل في تعلق العلم والارادة

والارادة معا فلا محذور او وقد يستدل على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى دون قدرته بانه لو كان
العبد على فعله ايجادا لقدر على اعادته لان امكان الشيء من لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف
الاوقات لكن قدرته على اعادته منتفية اجماعا وبانه لو قدر على فعله لقدر على ايجاد مثله لان
حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا في نفعل الآن ما فعلناه سابقا بلا تفاوت
واني بذلنا جهدنا وبانه لو قدر على ايجاد فعله وخلقه لقدر على خلق كل ممكن من الاجسام و
الاعراض لان المصحح للمقدورية هو الامكان او الحدوث والمقدور هو اعطاء الوجود ولا
تفاوت في شيء منها واما القدرة الاكتسابية فلا تتعلق بالذوات واحوالها وهي مخلوقة ولا
النقض بها كذا في شرح المقاصد وبانه لو كان العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف
من الله تعالى خلقا اذ لا شك ان فعله بخلق الايمان والطاعات احسن من فعل الباري بخلق
المحسوسات وكثير من المؤذيات وبانه لو كان فعل العبد بايجاده لما صح سؤال الايمان والثواب
اليه تعالى ان يرزقه اذ لا وجه لطلب الاقتدار والتمكن لانه حاصل ولما صح حمد الله تعالى على
الايمان ولا الشكر عليه اذ لا يتصور ذلك الا اذا كان مخلوقا له تعالى واعطائه وان كان الكسب
داخل فيه واما المعتزلة القائلون في افعال العبد واقعة بايجادهم استقلالا فمنهم من ادعى
الضرورة في هذا الحكم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه او الاستدلال الى الحكم بما يكون

٢٤٨

ضروريا والحكم بان ضروري مستند الا انا نعلم ان كل احد يفرق بالضرورة بين حركاته الاضطرارية

مثل حركة سقوطه من السطح والاختيارية بحركة صعوده على الجبل وما ذلك الا بان الاولى بقدرته

وايجاده بخلاف الثانية ومنها ان كل احد يجد بالضرورة ان تصرفاته وانواع حسب دواعيه وقصوده

كالاقدام على الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والعطش ولا معنى لوجد الفعل بالاختيار

الا الذي يحدث الفعل على وفق دواعيه ومنها ان كل احد من العقلاء يقطع بان ما يطلبه او ينهى

عنه او يمنع او ينتجب منه انما هو فعل فاعله فانه يعلم بالضرورة انه يطلب باحداث الامور ولهذا

يشتمه على ذلك الفعل منه وانه يميز ما يكرهه من الافعال التي يجدها المنهي وكذا التي والبعد

وكل ذلك يدل على ان فعل العبد باحداثه والجواب ان ذلك لا يفيد كونه بخلقه وقدرته وايجاده

على ما هو الشائع فضلا عن ان يفيد العلم الضروري بذلك بل انما يفيد كونه متعلق قدرته و

ارادته واقعا على وفق قصده ودواعيه وهو المسمى بالفعل الاختياري ومنهم من احتج عقلا بانه

لولا استقلال العبد في افعاله لبطل المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل

ولا واقع بقدرته واختياره والامر والنهي اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للامور ولا للنهي عما

لا يكون فعلا للمنهي وكذا الثواب والعقاب على ما هو بخلق المثيب والمعاقب حتى انه يعاقب على ما

بخلقه كان ظلما على العبد في العقاب او احق منه بالالزام اذ ليس الا الوسيلة وكذا فوائد

٢٤٩

وانه الوعد والوعيد وارسال الرسل عليهم السلام وانزال الكتب من السماء اذ لا يظهر للترغيب

والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل ونحو ذلك فائدة الا اذا كان للقدرة

العبد وارادته تاثير في افعاله وبان من افعال العباد قبائح والقبائح لا يجوز ان يخلقها الحكيم لعلمه

بقبحها وعلمه بغناه عن خلقها كالظلم والشرك وسائر المعاصي وبانه لو كان البارى تعالى موجدا لافعال

العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها اذ لا معنى للكافر

مثلا الا فاعل الكفر وحينئذ يجب اتصاف البارى تعالى بما لا ينبغي كالكافر والظالم والقاعد والاكل ونحو

ذلك من الفواحش التي لا يستطيع العاقل اجراءها على اللسان بل احضارها بالبال ورد الاول

بان الكسب وتعلق القدرة والارادة للعبد يجعله فاعلا على وفق قصده ودواعيه يترتب عليه كاف

في المدح والذم ونحو ذلك على انه ربما يمدح او يذم باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم على حسن

والقبح واعتدال القامة وافراط الطول او القصر فهو على تقدير ورود انما يرد على الجبرية النافين

لقدرة العبد واختياره لا علينا من يجعل فعله متعلق القدرة وارادته واقعا عقيب عزمه واليه

يخلقه لا علينا من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو بمحض خلق الله تعالى والاتكال

ذلك كافيا فلا يكون ما ذكروه الا كافيا اذ لا نزاع في الوجوب او الامتناع بناء على المرجح المؤثر

او المرجح المانع هو العلم الازلي اذ قد ثبت انه تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون لاستحالة الجهل

٢٤٠

وت المدح والذم على فعل العبد مطلقا فيها

وكلما علم الله تعالى انه يقع يجب وقوعه وكل ما علم الله تعالى انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم

واما ما كان ممكنا في نفسه فلا شي باقيا في مكنة العبد بمعنى ان شاء فعل وان شاء تركه ورد الثاني

بعد تسليم ان الحسن والقبح عقليان بان القبيح فعل القبيح لا خلقه لان خلق القبيح ربما يكون له

عاقبة حميدة فلا يقبح بخلاف فعله الا يرى انه تعالى خلق اصل جميع القبائح وهو

والثالث بان الفاعل من قام به الفعل لا من اوجده وعلى اخر الاسامي المذكورة انما تطلق على من

قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا يرى ان كثيرا من الصفات قد اوجده الله تعالى في المحل

كالبياض والسواد والحركة في الجسم ولا يتصف بها الا المحل نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو

الله تعالى فربهم قوي هذه الشبهة بناء على اصطلاحهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاد الكلام

في بعض الاجسام وسمعا عطف على قوله عقلا بالايات الواردة في اسناد الافعال الى العباد

اسناد الفعل الى فاعله سيما ما يعبر فيه بصيغة الايجاد كالعمل نحو قوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه

وقوله تعالى الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل

كقوله تعالى افعلوا الخير وقوله تعالى وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى والله عليم بما

يصنعون والكسب كقوله تعالى كل امرئ بما كسب رهين والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم

في اذانهم والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر

عليه السلام

قوله تعالى ثم يحرفونه

٢٤١

او الابتداع

عليه السلام حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها وبالايات

الواردة في توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا الجاء على الكفر والمعصية

مثل قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله ما منعك ان تسجد فما لهم عن التذكرة

معرضين وبالايات الدالة على تعليق افعال العباد بمشيئتهم مثل قوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله تعالى

فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك والجواب ان بعضها غير متنازع وبعضها يؤول لانه

لما ثبت بالدلائل السابقة ان الكل بخلق الله تعالى وايجاده وجب جعل الايات في المتنازع من

معنى الايجاد مجازا عن السبب العادي او جعل الاسناد مجازا لكون العبد سببا جاعلا

بين الادلة وهذا غير ما يصح على حقيقته كلفظ الكسب وان المراد الموانع الظاهرة التي يعلمها

جهال الكفرة وهذه موانع عقلية خفيت على علماء القدرية وان التعليق عشية العبد مذهبنا

لكن مشيئته تحت الامشية الله تعالى بدليل قوله وما تشاؤون الا ان يشاء الله والحق انه لا جبر ولا

بالجبر الاكراه بمعنى جبر الله تعالى عباده على الافعال بمعنى ايجادها واجرائها عليهم من غير ان يكون

لهم مدخل ولا تفويض والمراد بالتفويض اقدار الله تعالى عباده على وجه الاستقلال بحيث

لا يكون في افعالهم مدخل وذلك لان ما عول عليه الجبرية من انه لا بد لترجيح الفعل على الترك من

مرجح ليس من العبد وان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد معارضة بما عول عليه القدرية

٢٤٢

من انه لو لم يكن قادرا على فعل لما حسن المدح والذم والامر والنهي وس في افعال العباد وانه فعل

يحادق مقصودهم ورد وانهم لكن امرين الامرين وذلك لان مبني المبادي القريبة لافعال العباد على القدرة والارادة

على القدرة والاختيار ومبني المبادي البعيدة على العجز والاضطرار فالانسان مضطر في صورة

مختار كالقلم بيد الكاتب وافعاله بل جميع الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى خلقه تعالى وتقديره

الا انه ابتداء كما هو رأينا او بتوسط موجب هو مخلوق الله تعالى كما هو رأي ابي الحسين البصري حيث ذهب

لان الفعل يتوقف صدور الفعل على الداعي ضرورة وان حصول الفعل عقيب الداعي واجب لا يتخلف

لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لان

الرضا بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء

بالمقضي من حيث انه مقضي ومتعلق للقضاء لا بالمقضي من حيث ذاته ولا من سائر الجهات وعند

المعتزلة لا يصح كون افعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره الا اذا كان بمعنى الاعلام والتبيين كما

في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل الاية او بمعنى الكتابة في اللوح فعلى هذا جميع افعالهم بل جميع الحوادث

بالقضاء والقدر او بمعنى الالزام والايجاب كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه فيكون

في الواجب خاصة ثم لا خلاف في ذم القدرية والمراد بهم القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقديره

الله تعالى ومشيته وسموا بذلك لمبالغتهم في نفي القدر وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد

٢٤٣

ورد بان المناسب حينئذ القدرية بضم القاف وما قالوا اي المعتزلة من ان القدرية هم القائلون

بان الخير والشر كله من الله تعالى وبتقديره ومشيته فان المثبت اولى بالنسبة من النافي

الاباثبته ويقولهم كالجبرية والحنفية والشافعية مردود لقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه

الامة ولا خفاء في ان المجوس ينسبون الخير الى الله تعالى والشر الى الشيطان ويسمونها يزدان واهرمن

وقوله عليه السلام اذا قامت القيامة نادى مناد اين خصماء الله فيقوم القدرية ولا خفاء في ان من يفوض

الامور كلها الى الله تعالى لا يكون خصما له تعالى وانما الخصم من يضيف القدر الى نفسه ويدعي كونه الفاعل والمقدر

ادلة بانهم القدرية الذين يضيفون القدر الى انفسهم فان قيل روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال رجل قدم عليه من فارس

اخبرني باعجب شيء رأيت فقال رأيت اقواما ينكحون امهاتهم واخواتهم وبناتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون

ذلك قالوا قضى الله تعالى علينا وقدره فقال عليه السلام سيكون في اخر امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك

مجوس امتي اجيب بان ذلك لا يدل الا على ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله تعالى وقدره يجب

للعبد الاقدام عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول

المجوس فليبطل ان هذا قول المعتزلة ام قولنا ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم تمذهب

اهل الحق في ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن والنصوص الشاهدة بان

الكل بمشية الله تعالى وارادته اكثر من ان تحصى حتى صار بمنزلة المتواتر وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم

٢٤٤

ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن كيف لا يكون بمشيته وقد ثبت انه خالق الكل بقدرته ومريده مرجح

في الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك وانه عالم بعدم وقوع ما لم يقع

فيكون عالما باستحالته كاستحالة انقلاب علمه جهلا فكيف يريده والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة

جزموا بانه لا يريد الشرور والقبائح بل يريد اضدادها فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع

لا الكفر وان وقع ومن الفاسق الطاعة لا الفسق فجعلوا اكثر ما يقع من العباد في ملكه خلاف مراده

تمسكا بان ارادة القبيح قبيحة والله تعالى منزه عن القبائح ورد بانه لا قبيح منه غاية الامر انه يجب علينا ذم

حسن وفي العقاب على ما يريده ظلم ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه وان الامر بالارادة والنهي عما يريده

سفه ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمأمور به كالسيد اذا امر العبد امتحانا هل

يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه

العصيان وكذا النهي وان الارادة تستلزم الامر والرضاء والمحبة وذلك لان الشيء لو كان مرادا لكان

قضاء فوجب الرضا به فيستلزم الامر به والمحبة ورد بانه مقضي لا قضاء ووجوب الرضا انما هو

بالقضاء دون المقضي والكل من تمسكاتهم ما ورد في الرد على الذين قالوا لو شاء الله ما اشركنا بارادة الله تعالى

ولو شاء الله عدم اشراكنا ما اشركنا بقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم فلما ذمهم بهذا القول

الاستهزاء والسخرية من النبي صلى الله عليه وسلم وجعل ذلك عذرا لهم وتخليلا لعدم اجابته وانقياده لا لتوفيق

٢٤٥

لا لتوفيق الكائنات لمشية الله تعالى فما صدر عنهم كلمة حق اريد بها باطل ولذلك جعلوا مكذبين

لانهم قصدوا به تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم في وجوب الطاعة والمتابعة لا كاذبين لكون ذلك في نفسه صدقا

وحقا وحكاه اي ولذلك حكم اخر بانه لو شاء لهداكم اجمعين فاشير الى صدق قولهم وافساد غرضهم

واما قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها حيث يدل على ان ما كان معصية وسيئة

فانه مكروه عند الله تعالى والمكروه لا يكون مرادا فالجواب ما اشار اليه بقوله اي مكروها بين

الناس في مجاري العادات فلا يكون عند ربك ظرفا لمكروها على ان المكروه بمعنى المبغوض

المقابل للمرضي لا المراد فصل في الحسن والقبح قد اشتهر في الحسن والقبح عند الاشاعرة

وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم

والجهل وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كلما يستحق المدح والذم

في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع اولا وانما النزاع في

الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق الفاعل المدح والذم والثواب والعقاب عاجلا

واجلا في حكم الله تعالى فعندنا ذلك بالشرع بمعنى ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم

الله تعالى بل ما ورد الامر به حسن وما ورد النهي عنه قبيح من غير ان يكون للفعل جهة حسنة او قبيحة

في حكم الله تعالى يدركها العقل بدون الشرع كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بورود

وهذا ان المثالان ليسا من التنازع فيه كما لا يخفى

الشرع كحسن الصوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد والفرق بين المذهبين في هذا القسم ان الامر
والنهي عندهم من مقتضيات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل حسن وامر به او قبيح ونهي عنه فالامر
والنهي كاشفان عن الحسن والقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او لجهة وعندنا من موجباتها
بمعنى انه ان امر بفعل او نهي عنه فقبيح لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولان
حسن الفعل او قبحه عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام وان لم يرد الشرع الكاذب ولانه
لو كان الحسن او القبح لذات الفعل سواء كان مستندا الى نفس الذات او الى الامر بها لما تخلف
عنه شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تعين الكذب لانقاذ نبي من الهلاك فانه
يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا او ظلما ولان
العبد لا يستقل بفعله لما مر انه لو كان مستقلا بفعله لكان متمكنا من تركه مع ترجيح الفعل
بمرجح لا يكون منه ويجب عنده الفعل والمدح والذم عقلا ليس الا مع الاستقلال بالاختيار
وقالت المعتزلة بل بالعقل وذلك لان حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والعدوان
ضروري يعرفه العامة حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع فلولا انه
ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك وان العقل عند التساوي بحيث لا مرجح اصلا يؤثر
الصدق قطعا وكذا انقاذ الغريق المشرف على الهلاك على الكذب والاهلاك وما ذلك الا لانه

لان حسن ذاتي ضروري عقلي وانه لو لم يقبح شيء من الله تعالى كما اقتضاه مذهبكم من نفي القبح
انما هو لاجل النهي الذي لا يتصور في افعاله تعالى لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب فانه لم
يثبت النبوة والسد بابها والجواب عن الاول المنع وعدم تسليم الحسن والقبح بالمعنى
المتنازع فيه وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب بل بمعنى
ملائمة غرض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجاري العادات ولا نزاع
في ذلك وعن الثاني المنع وعدم تسليم ايثار الصدق وانقاذ الغريق قطعا عند التساوي
بالحقيقة ومن كل وجه فانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير لما تقرر في النفوس من كون
القطع ملائما لغرض العامة فتوهم انه كذلك عند وقوع المقدر والمفروض وعن الثالث ان
عدم الوقوع من القطعيات العادية وهو لا ينافي الجواز العقلي وقد تمسك المعتزلة بانه
عرف الله تعالى بذاته الكريم وصفاته الشريفة ثم اشرك به تعالى ونسب كل نقص اليه تعالى علم قطعا ان
ذلك قبيح عند الله تعالى وانه في معرض الذم والعقاب سواء ورد الشرع او لم يرد قلنا لا نعلم ذلك
من تقرير الشرائع واستمرار العادات في مثل هذا الشاهد فصار قبحه مركوزا في العقول بحيث يظن
انه بمجرد حكم العقل وانه لو كان الحسن والقبح بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات
نبوتهم وقد مر جوابه في صدر الكتاب فنذكر فصل في التكليف بما لا يطاق والخلاف

في جوازه وعدمه من فروع الخلاف في الحسن والقبح واعلم ان مراتب ما لا يطاق ثلث ادناها
ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته او لاخباره بذلك واقصاها ما يمتنع لذاته وأوسطها
ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا او عادة فلا بد من تحرير محل النزاع
فنقول لا خلاف في عدم التكليف بما يمتنع لذاته ان اراد انه لا خلاف في عدم جوازه فمعناه
كيف وقد قال في شرح المقاصد في جواز التكليف بالممتنع تردد بناء على انه يستدعي تصور
المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح ما شاع تصوره
فان ذلك يدل على ان من قال بتصور الممتنع واقعا قال بجوازه وان اراد انه لا خلاف في عدم
وقوعه فمسلم لكن لا وجه لتخصيص ذلك به فان القسم الثالث ايضا كذلك على انه فيه مرتك ما بعينه
وذكر بالا بعيد ويمكن ان يقال باختيار الشق الاول كما هو الملائم للمقام المراد تكليف تحقيق
تكليف تعجيز وذلك كجمع النقيضين والضدين ولا في وقوع التكليف فضلا عن جوازه بما
يمتنع لا لذاته بل لسابق علم او ارادة او اخبار بانه لا يقع وانما الخلاف فيما امكن في نفسه ولكن
لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا لا واحدا ولا كثيرا كخلق الجسم او لم يقع عادة وكثيرا كالصعود
الى السماء فعندنا يجوز التكليف بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به لعدم القبح العقلي منه
المانع عن الجواز العقلي لكن لا يقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعند المعتزلة في النوع

والشيخ لا يجوز التكليف المذكور لكونه سفها لانه تكليف بما لا يطاق وعبثا لان الفعل
الخالي عن الغرض عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكيم فيجب عليه تركه وهذا فرع القول بالقبح العقلي
ومما ذكر علم ان ما تمسك به انما نحن من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ليس واردا على محل
النزاع فانه انما ينفي الوقوع لا الجواز وكذا ما تمسك به المجوزون من قوله تعالى انبئوني باسماء
هؤلاء وقوله فاتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف تعجيز لا تكليف تحقيق وشان النبي
لا التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع فان تكليف ابي لهب بالايمان بتصديق
بجميع ما جاء به النبي عليه السلام ومن جملته اي من جملة ما جاء به انه لا يصدق فيها اصلا تكليف بجمع النقيضين
واجيب بانه ليس تكليفا بالجمع بل انما كان بتحصيل الايمان وهو امر ممكن في نفسه ومقدور للعبد
في حد ذاته لكنه ممتنع لسابق علمه واخباره بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع ورد هذا
الجواب بان الكلام فيمن وصل اليه الخبر فكلف التصديق به على التعيين فصل ذهب المعتزلة
الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض والاشاعرة الى عدمه والحق ان تعليل بعض افعاله سيما احكامه
الشرعية كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات بالاغراض اي الحكم والمنافع الراجعة
الى العباد ظاهر وثابت بالنص كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله من اجل
ذلك كتبنا على بني اسرائيل فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المومنين حرج و

والاجماع عليه وعليه بعض حجة القياس ولهذا يكون بعض افعاله معللا بالاغراض لما صح القياس

والالزم بطلانه وقد ثبت القياس في كثير من الاحكام الشرعية كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة

الجامع الاسكار فالاقرب حمل الخلاف في ذلك على لزوم ذلك اي التعليل عند المعتزلة

وعدمه عند الاشاعرة كما يشهد به استدلالهم على ان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض فلو

لانه خلاف ما وجب شرعا

لا بد من الانتهاء الى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض قطعا للتسلسل وكذا استدلالهم بانه لا يخلو

نفسه لذاته ومقصود في هو غرضه اي ذلك الذات

في خلق الكفار في النار نفع لاحد فان ذلك انما يفيد نفي العموم واللزوم لا لزوم دعوى

وذهبت المعتزلة الى ان الفعل الخالي عن الغرض عبث وانه قبيح يجب تنزيه الله تعالى عنه لكونه

عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث ونحن نقول لا نسلم انه

قبيح كيف ولا يقبح شيء منه تعالى فظهر ان الخلاف في ذلك متفرع على الخلاف في الحسن والقبح فان

قيل لهم انتم قد اوجبتم الغرض في افعاله تعالى فما الغرض من التكليف الشاق الذي لا نفع فيه

لله تعالى ولا للعبد لانه مشقة صرفة قالوا الغرض منه التعريض للثواب في الدار الاخرة فان

تشرفه مع الثواب اي تمكين العبد

الثواب منفعة كثيرة دائمة مقرونة بتعظيم والتعظيم بدون الاستحقاق سابق قبيح فلا

ولا خفاء في ان الاعمال الشاقة ثابتة في اثبات الاستحقاق بدليل قوله تعالى من يطع الله ورسوله

يدخله جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله وقوله تعالى من عمل صالحا من ذكر او انثى

فهو

اي خلاف القول بالتعليل على عدم لزوم ذلك او التعليل او على عدم عمومه اي من خلاف الاشاعرة انما هو معللة اراد النفي اللزوم او نفي العموم لا عموم النفي والا لزم مخالفة النص والاجماع تم

ومقصودا في نفسه ولا يتسلسل الاغراض الى ما لا نهاية لها تقرير

وهو مؤمن فلنحيينه حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم ولان التكليف بامر شاق بحيث لو خولف

بطريق الاستعارة دبابكر

وتعلقه دبابكر

لترتب عليه العقاب اضرار بدون الاستحقاق والاضرار بدون الاستحقاق ولا منفعة ظلم بحيل

مع الله تعالى من العبد لا لله تعالى ولا للعبد

على الله تعالى فيكون التعريض للمنفعة والحكمي من اكثر الادلة في الجهة المحضة للتكليف ولا يبطل

حسن تفويت الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره ورد اولا بان الادا في التعظيم

بدون الاستحقاق قبيح اذ لا يقبح من الله تعالى شيء وثانيا بان الترتب اي ترتب الثواب على الاعمال

تاظر الى الاية

لا يدل على ان لها تاثيرا في اثبات الاستحقاق اذ قد يكون فضلا من الله تعالى غاية الامر انه يكون

دائرا مع العمل كيف وجميع الاعمال لا يؤدي شكر القليل مما يفاض من النعماء فكيف يعقل استحقاق

يكون لها تاثير ولا يكون فضلا من الله تعالى

ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بمجرد تصديق القلب واللسان في

في التكليف

امس فاتت في الحال وما ذا فات فلا ظلم ولو سلم لزوم الغرض فيجوز ان لا يكون هو سوى ما ذكرتم شيء الاتبلاء

تاظر الى قوله لانه الاضرار فلا نسلم انه منحصر في المذكور دبابكر

او الشكر للنعماء او حفظ النظام للعالم او غير ذلك كتهذيب الاخلاق وتحمل في ذلك امر لا

يهتدي اليه العقول وبالجملة لا يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمة الشهادة ولا استحقاق

العذاب الدائم بشرب جرعة خمر فصل في مباحث الهدى والضلال واللطف والتوفيق

ونحو ذلك وانما عقب مباحث الافعال والحسن والقبح بمباحث تلك الامور لابتناء على مباحثها

قبيح في خلقه وفعله

على انه تعالى الخالق لكل شيء وانه لا قبيح بخلقه وفعله وان قبح المخلوق فقد ورد في الكتاب والسنة

نسبة الهداية والاضلال والطبع والختم على قلوب الكفرة الى الله تعالى كقوله تعالى والله يدعوا

الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء

فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهدي

الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ختم الله على قلوبهم اي طبع عليها

بالغين الانقطاع وهو الاستيلاء ويستلزم الطريق

الى غير ذلك فعندنا بمعنى خلق الايمان والهداية اي وجدان طريق يوصل الى المطلوب وخلق الكفر

الطريق وذلك بخلق الطاعة بالايمان

والضلال او فقدان الطريق الموصل لان الخالق وحده لا شريك وعند المعتزلة الهداية بمعنى

ان الكفر والعصيان

الارشاد الى الطريق الحق بالبيان ونصب الادلة واما الاضلال بمعنى الاهلاك والتعذيب والتسمية

بالضلال والوجدان ضالا وما ظهر على بعضهم من بعض هذه المعاني لا يقبل التعلق بالبشر و

بعضها لا يخص المؤمن دون الكافر وبعضها ليس مضافا الى الله تعالى دون النبي جعلوا الهداية

بمعنى الدلالة الموصلة الى البغية بنصب الادلة او بمعنى منح الالطاف وجعلوا الاضلال

بمعنى منع الالطاف المفرقة الى الطاعات المبعدة عن المعصية للعلم بانها او الالطاف لا يجدي

نفعا او بمعنى اللغوي اعني الدلالة على خلاف الطريق الموصل لكنه فعل الشيطان او الكفار

الى الله تعالى مجاز لما انه باقداره وتمكينه ونحن نقول الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت

موصلة اولا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر كما في شرح المقاصد وانما الله

واما اللطف والتوفيق والعصمة فعندنا خلق قدرة الطاعة في العبد والخذلان خلق قدرة

المعصية فيما قول اضافة القدرة الى الطاعة او المعصية مشعرة بانها تتعلق الى الطرفين ليست

على السواء وقيل العصمة هي لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب كما هو المروي عن بعض اصحابنا رحمهم الله

مع الاشاعرة دبابكر

وقيل خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع معها صدور الذنب عنه ورد بانه لا يستحق المدح

بترك الذنب ولا الثواب عليه ولا التكليف به وعند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده

الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منها مع تمكنه في الحالين اي الترك والاتيان ويسمى اللطف

المحصل للواجب وترك القبيح والمقرب منها يخص باسم التوفيق واللطف المحصل

والخذلان عندهم منع اللطف ويخص باسم العصمة واللطف المحصل لترك القبيح فصل

في الاجل في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته ولاخرها كما يقال اجل هذا الدين شهرا

او اخر الشهر ثم شاع استعماله في اخر مدة الحياة وهو الوقت الذي علم الله بطلان حياة الحيوان

فيه وهو واحد لا يتغير بتقديم وتاخير بحسب الاسباب كما زعم المخالف والمقتول ميت باجله اي

الوقت الذي علم الله تعالى في الازل بطلان حياته فيه موته بفعله تعالى لا بفعل العبد لا مباشرة

ولا توليدا لان الموت ما خلق الله تعالى عقيب فعل العبد فلو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لم يجب الجزاء على القاتل

الخلق بمعنى افادة الوجود في غيره او بمعنى التعيين والتقدير

لانه يقع عليه اجله لو لم يحدث بفعل امر لا مباشرة ولا توليدا والجواب وجوب الجزاء على القاتل

ليس لما ثبت في الحال من الموت بل لما اكتسب من الفعل وارتكبه من الشيء سيما عن ظهور البقاء
وعدم القطع بالاجل حتى لو غلبت شاة لغيره باخبار الصادق او ظهور الامارات في الشيء
يذبح عند بعض الفقهاء كذا في شرح المقاصد وبحث زيادة البركة في العمر كما ورد في الحديث
لا يزيد في العمر الا البر كثرة الخير وطيب العيش فانه في حكم الزيادة للنصوص القاطعة على انه
لا تقدم ولا تاخر على الاجل قال الله تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستاخرون فاذا جاء اجلهم
لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون **فصل** في الرزق هو باسناد الله تعالى الى الحيوان فالحيوان (?)
سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا او حراما فيدخل رزق الانسان وسائر الحيوانات ويخرج ما
لا ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه يقال فلان ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم
ينتفع به فذلك لم يكن رزقا له وعلى هذا يصح كل يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا الغير
اشارة الى ان الاولى ان يقول فلا يستوفي (?)
رزقه بخلاف ما اذا الكنز بمجرد صحة الانتفاع كما اشار اليه المصنف بقوله وقيل لينتفع به نظرا الى
انواع الاطعمة والثمرات يسمى ارزاقا وعند المعتزلة هو ما لا يكون لاحد منعه فيخرج الحرام ولا ما (?)
اخرجوه لان الرزق مضاف الى الرزاق وهو الله تعالى وحده واضافة الحرام الى الله تعالى قبيح مبنا على (?)
اصلهم الفاسد فلا يكون من رزق من جميع عمره بالحرام مرزوقا وهو باطل اذ قد دلت النصوص
القاطعة على ضمانه تعالى الارزاق قال الله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب بانه

بالكسر اسم لما رزق وبالفتح مصدر كما ان الذبح بالكسر اسم لما ذبح وبالفتح مصدر

وقد يخص بالمأكول لكثرة استعماله فيه

بانه سقوس من مات ولم ياكل حلالا ولا حراما فجوابكم جوابنا **خاتمة** التسعير تقدير ما يباع
به الشيء طعاما كان او غيره وبكون غلاء باعتبار الزيادة على المعتاد او المغالبة في ذلك المكان والزمان
ورخصا باعتبار النقصان عنه ويكونان باسباب من الله تعالى لا باختيار العبد كتقليل ذلك
الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس او لا باختيار كذخائر الاجناس ومنع الشرائع
ويرجع الى الله تعالى فالمسعر هو الله تعالى وحده خلافا للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد
فصل اجتمعت الامة على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة
من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه والمعتزلة من جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله
وهذا الخلاف في مبنى الحكم المتفق عليه فرع مسئلة الحسن والقبح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب
الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال ووجوبه عليه ومن
لا يجعله حاكما بل الحاكم هو الله تعالى يحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه ولا استقباح منه وما
المعتزلة فانهم اوجبوا على الله تعالى بناء على اصلهم الفاسد امورا وجعلوا في معنى الوجوب عليهم ...
من جعلهم العقل حاكما بالحسن والقبح
تارة بانه لا بد ان يفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بان التركه بدخلة في الخلاف
الذم منها اللطف فهو فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية او يختار عنده الطاعة
كلهم هذا لك كالارزاق والقوى والالات واكمال العقل ونصب الادلة وما اشبه ذلك لان
اعطاء

منه نقض للغرض الذي هو الاتيان بالمامور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بالمنع لجواز ان
القبيح بالنسبة اليه تع بعد تسليم تقرر
يكون بعض الامور مرادا او غرضا يتعلق بنقضه مصلحة وحكمة ولان منع تقريب او تحصيل
المعصية وكذا ما قبح ورد بعد تسليم ان ايجاد القبيح قبيح بان عدم تحصيل الطاعة انما هو تحصيل
المعصية وكذا التقريب ولان الواجب لا يتم الا به لانه يحصله او يقرب منه فيكون نفسه الواجب
فيكون واجبا ورد بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا له فليس ما نحن فيه على ان ما ذكر انما
او وجوب ما لا يتم الواجب الا به
يرد الوجوه بطريق المعارضة بقوله فلما يجب ان لا يكون كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما هو
يحصل دون فواعدهم ان اقل اللطف واجب ويجب ان لا يخلو عصر من الانبياء والاولياء والامر
بالمعروف ويدعون الى الحق ومنها العوض وهو نفع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة ما يفعل
الاولى بالحيوان ليشمل البهائم
الله تعالى بالعبد من الالم والسقم ونحو ما يجري مجراه كتفويت المنافع عليه فيخرج الاجر والثواب
سواء كان من الله او من العبد
لكونهما للتعظيم في مقابلة ما للعبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق ولان تركه قبيح لانه
استحقاق
ظلم يجب فعله واختلفوا في وجوب كونه في الاخرة فمن قال بجوازه في الدنيا قال لانه لا يجب دوامه
القائل ابو هاشم واتباعه
فالوجود في الاخرة قال الوجوب دوامه لان انقطاعه يوجب الالم فيستحق بهذا عوضا آخر
القائل هو العلاف والجبائي وكثير من المعتزلة
ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع وفي حبوط بالذنوب فمن قال بالاحباط قال لولاه لكان الكافر
الاخرة ... والفساق في ...
والفاسق في كل وقت من اوقات الاخرة في نعيم العوض وعقاب الكفر والفسق والجمع بينهما محال
المستحق بسبب ... الالم في الدنيا

اشارة الى منع الكبرى
وعدم الاتيان بالواجب الا بما لا يتم الواجب

محاورس لم يقل به فان العوض اهل النار بما يسقط اجزاء من عقابهم بحيث لا يظهر له التخفيف
كالعشر مثلا
من المذكورين
وذلك بتفريق الاجزاء على الاوقات بحيث لا يتالم بانقطاع التخفيف واختلفوا في ان العوض
الكفار والفساق وغير العاقل كالصبيان والمجانين والبهائم يكون في الدنيا او الاخرة والاعواض
الكفار والفساق في الاخرة بالتخفيف وفي ان البهائم هل يدخل الجنة ويخلق فيها العقل والعلم
على تقدير تعويضها في الاخرة
بان ذلك عوض ام لا ومنها الاصلح للعباد في الدين فقط كما ذهب البصريون من المعتزلة و
يعنون بالاصلح الانفع وقيل في الدنيا ايضا وهذا ما ذهب البغداديون منهم ويعنون الاصلح
به في الحكمة وتدبير نظام العالم سواء كان فيه نفع العبد في الدنيا او الدين او كليهما او لم يكن كذا
في حواشي شرح العقائد ولا خلاف بين الفريقين في وجوب الاقتدار والتمكين وذلك لان
تركه بخل وسفه لانه اذا علم الله تعالى ما هو الانفع وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها وكلاهما قبيح
يجب تنزيه الله تعالى عنه فعلى ما ذكرنا كان الاولى لان تركه بخل وجهل قلنا اذا كان الاصلح واجبا
فيلزم ان لا يخلق الله تعالى الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة سيما المبتلى بالالام والاسقام وان
لا يخلده الله في النار وان لا يميت المحسن وان لا يبقي المسيء سيما الابليس وذريته **فصل**
في اسماء الله تعالى وبه ينتهي مباحث الالهيات وفيه مباحث الاول الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى
وعلى هذا يعم انواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان على ما هو مصطلح النحاة

والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية هي وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه

فاذاً تغاير الاسم والمسمى والتسمية ضروري لا خفاء فيه وما قيل ان الاسم نفس المسمى كما ذهب اليه

بعض اصحابنا رحمهم الله او ما يوهم الذات كما قال الشيخ الاشعري في اسماء الله تعالى تنقسم اقسام الى

ما هو نفس المسمى مثل الدال على الذات من غير اعتبار معنى زائد وما هو غيره كالخالق ونحوه مما يدل على

الفعل وما يقال انه لا هو ولا غيره كالعالم ونحوه مما يدل على الصفات القديمة والتسمية غيرها

اريد بالاسم المدلول وبالتسمية اللفظ كما يراد بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله الا

ان الاصحاب رحمهم الله اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع

بان مدلول الخالق شيء ما له الخلق ومدلول العالم شيء ما له العلم لا نفس العلم والشيخ اخذ

المدلول اعم واعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو

غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا غيره لا عينه والتمسك للعينية بقوله تعالى سبح اسم

ربك الاعلى والتسبيح انما يكون للذات دون اللفظ وللغيرية بقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى

للقطع بان المسمى واحد ليس محل النزاع اذ ليس النزاع في لفظ الاسم بل فيما صدق عليه الاسم

على انه تقرير الاستدلال الاول اعترافاً بالمغايرة حيث قال التسبيح لذات الرب دون الاسم بل

ربما يدعى في الثاني دلالة على المغايرة حيث اضيف الاسم الى الرب عز وجل وان الحق ان الرب

ان المسميات الله كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر ولما كان ههنا مظنة ان

يقال انما يكون الخلاف في لفظ الاسم بل في الاسماء التي من جملتها لفظ الاسم فلا خفاء في انها

اصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها وان اريد بالاسم المدلول كان فلا خفاء في ان المدلول

نفس المسمى من غير احتياج الى الاستدلال بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته

فاوجه الخلاف اجاب البعض بقوله وسبب الخلاف ان الاسم اذا اطلق فالمراد به المسمى

في قولنا زيد كاتب او المراد به نفس اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب ثم اذا اريد المعنى فقد

يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس وقد يراد بعض افرادها كقولنا رأيت حيوانا

وقد يراد جزؤها كالجسم او عارض لها كالماشي فلا يبعد ان يقع لهذا اختلاف واشتباه

في ان الاسم الشيء نفس مسماه او غيره البحث الثاني لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات

على الله تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه واما اذا اتصف الباري بمعناه

ولم يرد باطلاق لفظه اذن ولا منع ولا يراد فيه وكان مشعرا بالجلال فهل يجوز اطلاقه

عليه تعالى منع الجمهور لانه لا يجوز ان يسمى النبي ص باسم ليس من اسمائه بل ولا واحد من افراد

الانسان بما لم يسمه به ابواه لما ارتضاه فالباري تعالى اولى فتأمل فيه ولم يجز بان ذلك تعلق

العارف والفطن لتوهم الاخلال لشهرة استعماله مع خصوصية يمتنع في حقه تعالى فان

فان المعرفة قد تشعر بسبق العدم والفطانة سرعة الادراك لما يراد التفوه به على السامع فيكون مشوبا

بالجهل ولا مثل الحارث والزارع والرامي والبكاء وامثال الكتاب لعدم الاجلال ولا يكفي في

صحة الاجراء على الاطلاق مجرد الوقوع في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام بل يجب ان لا يخلو

عن نوع تعظيم البحث الثالث مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات وقد يكون مأخوذا باعتبار الافعال

والصفات والسلوب والاضافات ولا خفاء في كثرة اسماء الله تعالى باعتبار الصفات والافعال السلبية

والاضافات وكذا لا خلاف في امتناع ما يكون باعتبار الجزء كالجسم للانسان اذ لا يتصور لذاته تعالى

جزء كما سبق حتى يطلق اسمه عليه والحق ثبوت ما هو باعتبار الذات وهو لفظ الله وان كان

مأخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام وكون الاله اسما للمعبود مطلقا اذ ذلك لا ينافي العلمية

وقيل غير جائز لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع له ولا سبيل الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه

يكفي معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه ككونه حقيقة واجب الوجود على انه يجوز ان يكون الواضع هو الله

ولا ينحصر اسماؤه في تسعة وتسعين وان ورد في الحديث ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل

الجنة اذ لا يلزم ان يكون العدد دالا على الزيادة بل الغرض اخبار كرامة الفضيلة او ان من احصاها

دخل الجنة في موضع الوصف كقولك للامير عشرة غلمان يكفون مهماته بمعنى انه لم زيادة توت

والاشتغال بالمهمات او ان هذا القدر من الاسماء كاف لحاجة من يريد الخير الى الاخرين النسب

الباب السادس في السمعيات اي الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف هي

على السمع كالمعاد وما يتعلق بالسعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية

وفيه فصول الفصل الاول في النبوة وهي كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق والنبي

انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ ما اوحي اليهم وكذا الرسول وقد يخص الرسول بمن له

شريعة وكتاب واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل

من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك ثم البعثة لطف

من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من مصالح كثيرة كمعاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته

مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته ووحدته وافادة ما لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية

والمعاد الجسماني ورفع الاحتمال كازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك

الله تعالى بغير اذنه وبيان الاشياء كمنافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد

ادوار مع ما فيها من الاخطار وبالجملة منافع البعثة اكثر من ان تحصى ولهذا قال بوجوبها المعتزلة

ولهذا اللطف ثم ان من شبه المنكرين للنبوة ان البعثة تتوقف على علم المبعوث بان الباعث

هو الله تعالى ولا سبيل الى ذلك والجواب المنع لجواز ان يعرف المبعوث بنصب الادلة الدالة

الثالث ان الرسالة هو الله تعالى في الحس بان يظهر الله تعالى آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع الخلق

ويكون مفيدة لذلك العلم او يخلق العلم الضروري فيه بانه المرسل ومنها العمدة في بيان البعثة في التكليف وجه يجب لا يليق بالحكيم اذ لا يشتمل على فائدة للعبد لانه مشقة ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع واجيب بان منافع التكليف اكثر من مضاره وان خفيت تفاصيل البعض على البعض كهيئات الصلاة والحج ونحوها وطريق ثبوتها اي ثبوت البعثة المعجزة ماخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز ثم اشتهر لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل وكذا شرح المقاصد وهي في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وقيل امر قصد به اظهار صدق من ادعى النبوة على وفق الدعوى وانما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار واحترز بقوله مقرون بالتحدي عن كرامات الاولياء وبقيد عدم المعارضة عن السحر ووجه دلالتها على صدق مدعي الرسالة انها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت به العادة من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كمن يقول الدليل على اني رسول هذا الملك انه يخالف هذا الملك عادته ويقوم على سريره ثلاثا ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ويحصل به العلم الضروري بصدقه بغير ارتياب ولا يقدح فيه ولا يمنع الدلالة على الصدق والجزم احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله بل مستندا الى الذي لخاصية فيه في نفسه او في بدنه او الاطلاع منه على خاصية لبعض الاجسام يتخذ بها ذريعة الى

لاذلك او يكون مستندا الى وضع فلكي لا يطلع عليه غيره او يكون من ملك او جن او يكون ابتداء عادة او اراد الله تعالى اجراءها او تكرير عادة لا تكون الا في دهور متطاولة او يكون مما يعارض الا انه كان شرع المعارضة لعدم بلوغه الامر بقدرة على المعارضة او بلوغه لكن تركها لمانع كالخوف والاشتغال بالاهم او لا يكون ذلك من الله تعالى لغرض لانتفاء الغرض في افعاله على ما هو المذهب او يكون لغرض لكن لا لغرض التصديق بل لشيء غرض اخر مثل ان يكون اجابة للدعوى او معجزة لنبي اخر الى غير ذلك من الاحتمالات مثل ان يكون اضلالا للخلق على ما هو المذهب من ان الله تعالى يضل من يشاء فان الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافي العلوم القطعية العادية الضرورية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات الا ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات كما يحصل في المثال المذكور وان كان الملك فلوما لا يبالي باغواء رعيته والاستغراق في الكلام فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وثبت العجز عن المعارضة مع كون المتحدين احق بها لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وفرط الانفة منهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه وتفاخروا به كالسحرة في زمن موسى والطب في زمن عيسى والفصاحة في زمن محمد فكيف يجوز انه شرع في المعارضة وانه اي ذلك الامر لا تاثير فيه الا الله من احياء الموتى وانشقاق القمر والفلق في الحجر وتسليم الحجر والمدر فكيف يتوهم انه لخاصية في نفسه وزاح في بدنه او غير ذلك

من الاحتمالات على ان مجرد التكذيب وترك الدفع من فعل القادر المختار كاف في افادة المطلوب كما ذكرت الاقناعيات

ترتب الغايات والاثار على بعض افعاله مما لا خفاء فيه ولا خلاف فيه وانما النزاع في جعلها اغراضا على انا لا نقول انه فعل المعجزة لغرض التصديق بل انها دلت على تصديق من الله تعالى وحصول التصديق لا يتوقف على كونه غرضا وبمجرد اظهار المعجزة على يد مدعي النبوة يدل على صدقه وتصديق الله اياه ولا يتوقف على العلم بكون الباعث صادقا في اخباره بان هذا المدعي صادق في دعواه فان اظهار المعجزة على يده اخبار بصدقه لبداهة مباراة على انه لو كان الباعث صادقا ففيه اذ لا سبيل الا ذلك

في المواقف انه لا يقبح من الله تعالى عندكم شيء

بدليل العقل لانه غاية ما في الكذب قبيح وهو على الله تعالى مستحيل وثبوت المقدمتين يعرف بدليل السمع ... يعني استحقاق الذم عند العقلاء

في جزء النفع دون مبناها بحيث الفرق بحجة النبي صلى الله عليه وسلم في اثبات الكلام كما مر على ان دلالة المعجزة على ان الكاذب ممتنع عادة وقطع الاتصال كما هو حكم سائر العاديات وان جوزه البعض بناء على شمول قدرة الله تعالى فصل في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق لانه عليه السلام ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من كذلك فهو نبي اما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى صارت بحيث لا يشك في وضوح واما اظهار المعجزة فلانه تحدى بالقران المعجز ففصاحة بلغاء العرب مع كثرتهم وكثرة البلغاء وشهرتهم بالعصبية والحمية الجاهلية فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لانه مما يتوفر الدواعي الى نقله الجم الغفير وذلك قطعي فلا يقدح فيه احتمال انهم

انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها لمانع او عارضوا ولم ينقل الينا لعدم المبالاة او قلة الالتفات ولم يطلعوا ايضا مع كمال حذاقتهم وفرط عداوتهم للاسلام ولا ينبغي كمال بلاغته وحسن اسلوبه كما هو دأب المتعجب في المطاعن القادحة في اعجازه بما لو ذكر لطال والتفصيل في كتاب المقاصد فان اردت التفصيل فارجع اليه وتعجبهم انما كان من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته لا من عدم تاتي المعارضة مع سهولتها في نفسها فبطل القول بالصرفة كما ذهب اليه النظام وكثير من المعتزلة وبعض من الشيعة بمعنى ان الله تعالى صرف همم المتحدين او سلب علومهم التي لابد منها في الاتيان بمثل القران على ان تفصح البلغاء ادخل في الاعجاز من الصرفة فانه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة ولانه اخبر عن الغيبيات الماضية والمستقبلة اما الماضية فكقصص يوسف وموسى وعيسى وغيرها كقصص ابراهيم ونوح ولوط وغيرهم عليهم السلام على تفصيلها من غير سماع من احد واما المستقبلة فمنها ما هو في القران كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها وقوله تعالى الم غلبت الروم الاية وقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام وقوله تعالى ليظهره على الدين كله لانه كانوا على تلك الخلافة بعده ثلثين سنة فكان خلافة

كانت خلافة ابي بكر رضي الله عنه سنتين واربعة اشهر وعمر رضي الله عنه عشر سنين ونصفا وعثمان رضي الله عنه اثنتا عشرة سنة وعلي رضي الله عنه اربع سنين وتسعة اشهر وخلافة الحسن رضي الله عنه ستة اشهر

بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله تعالى اخبر في ذلك ولانه ظهرت منه

امور خارجة عن العادات في تنقسم الى امور ثابتة في ذاته والى متعلقة بصفاته والى امور خارجة عنهما

فالاول كونه نورا يحكى ناسروا واصغا احتجب يده علا عينيه والاخرى علا سوئته مع خاتم النبوة

بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط وكونه مبصرا من خلفه كما يبصر امامه

والثاني كونه غاية في صفات الكمال من الصدق والامانة والشجاعة والفصاحة والسماحة

والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب الرسالة والمواظبة على

مكارم الاخلاق وبلوغ النهاية في العلوم والمعارف الالهية الى غير ذلك وكونه مستجاب الدعوة على

ما روي انه دعا لابن عباس رضي الله عنه اللهم فقهه في الدين فصار امام المفسرين ودعا على عتبة

بن ابي لهب اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد والثالث تكرر سلام الاوثان ليلة ولادته

وسقوط شرف قصور الاكاسرة واظلال السحاب عليه وانشقاق القمر واقلاع الشجر وتسليم الحجر

ونبوع الماء من بين اصابعه الى ان رويت الجنود ودوابهم وشبع الخلق الكثير من طعام يسير وحنين

الجذع في مسجد المدينة حين انتقل منه الى المنبر وشكاية الناقة من صاحبها وشهادة الشاة المسمومة

بما جبرته انها مسمومة وتسبيح الحصى وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومن الشواهد نصوص كتب الانبياء

المتقدمين عليهم السلام المنقولة الى العرب من التوراة والانجيل والزبور كما فصلت في المطولات

تكرير الخلاف للدلالة على كونه نوعا اخر كما يكرره في القسم الثالث

ومن الافعال ما يليها الاتصاف بما اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة والكمالات

العلمية والعملية والمحاسن الراجعة الى النفس والبدن والنسب فان العقل السليم يجزم بان ذلك

لا يجتمع الا لنبي وما اشتمل عليه شريعته في كل باب مما يعلم المنصف الناظر فيها انه ليس الا وضعا الهيا

وحيا سماويا والمبعوث به ليس الا نبيا ومنها ظهوره على شريعته على سائر الاديان وانتشارها

في الافاق والاقطار مع قلة الاعوان وكثرة الاعداء عددا واشد دينهم شوكة وفرطهم حمية

(عصبية)
وعصبية وبذلهم غاية الوسع في اطفاء انوار شريعته فلم يكن ذلك الا بعون الهي وتأييد سماوي

وغاية تشبث المنكرين لنبوة محمد عليه السلام الطعن في النسخ مطلقا بانه لو لم يكن الناسخ لمصلحة فعبث

وان كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعية الحكم المنسوخ فجهل وان كان لمصلحة علمها والحكمة الاولى

ثم رعى رعايتها فبدو ولان الحكم اما مؤقت فانتهاؤه لا يكون نسخا واما مؤبد فنسخه تناقض واما

مرسل لا توقيت ولا تأبيد فيه فاما ان يعلم الله استمراره ابدا فلا يرتفع لئلا يلزم الجهل او لا غاية له

فانتهاؤه لا يكون نسخا والجواب عن الاول انه مطلق تجددت فيه المصالح تختلف باختلاف الازمان

والاحوال وعن الثاني بانه مرسل لكنه مؤقت في علمه تعالى والرفع والنسخ انما هو في الظاهر فلا تناقض

ولا جهل ودونهم في ذلك او في مما ذكرناه في موضعه وخصوصا الذين يتمسكون بما تواتر عن موسى عليه السلام

تمسكوا بالسبت ابدا وهذه شريعة مؤبدة ما دامت السماوات والارض فالجواب ان هذا افتراء عليه

ودعوى تواتره مكابرة او عبارة عن طول الزمان فانه كثيرا ما يعبر بالتأبيد والدوام عن طول الزمان

ثم النص والاجماع يدل على انه صلى الله عليه وسلم مبعوث الى الناس كافة قال الله تعالى وما ارسلناك الا كافة

للناس بل الى الثقلين قال الله تعالى قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الاية وزعم بعض اليهود والنصارى

انه مبعوث الى العرب خاصة زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتاب

ورد بان احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلال دينهم بالتحريف وانواع الضلالات مع ادعائهم

انه من عند الله تعالى وانه لا يبعث نبيا بعده ولكن رسول الله وخاتم النبيين واذا ثبت انه خاتم الانبياء

ثبت انه لا نسخ لشريعته بل شريعته ناسخة لجميع الاديان واجمع المسلمون على انه افضل الانبياء

كيف وانه خير الامم قال الله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وتفضيل الامة من حيث انها امة تفضيل

للرسول الذي هم امته واختلفوا في الافضل بعده فقيل ادم عليه السلام لكونه ابا البشر وقيل ابراهيم عليه السلام

لزيادة توكله واطمئنانه وقيل موسى عليه السلام لكونه كليم الله تعالى وقيل عيسى عليه السلام لكونه روح الله تعالى وقيل نوح عليه السلام

لطول عبادته ومجاهدته ودل الكتاب على معراجه صلى الله عليه وسلم الى المسجد الاقصى واجماع القرون

الثلاثة على انه في اليقظة وبالجسد ولو كان دعوى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية

الانكار ولم يرتد بعض من امن ترددا في صدق النبي صلى الله عليه وسلم ودل الخبر المستفيض على انه الى السماء

والمنكر مبتدع والخبر الواحد على انه الى الجنة او العرش او الطرف العالم على اختلاف الروايات فمنكره

فصل من شرائط النبوة الذكورة وكمال العقل والفطنة وقوة الراي ولو في الصبي كعيسى

والسلامة عن كل ما ينفر عنه الطبائع السليمة كالعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك وما

يخل بالمروءة كالاكل على الطريق وما يخل بحكمة البعثة من اداء الشرائع وقبول الامة ثم المختار

ان الانبياء معصومون عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب في التبليغ فان المعجزة تقتضي الصدق

في دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ ولو جاز التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى

الى ابطال دلالة المعجزة وعن الكفر قبل البعثة وبعدها وجوز الشيعة لهم اظهار الكفر تقية

واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة وعن

تعمد الكبائر بعد البعثة سمعا عندنا لان العصمة فيها وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ

لا دلالة للمعجزة عليه وعند المعتزلة عقلا بناء على اصلهم في مسئلة التحسين والتقبيح ووجوب

رعاية الصلاح وعن الصغائر المنفرة كسرقة لقمة وعن تعمد غير المنفرة وعن سهو الكبيرة النافلة

فلا يلزم ما هو منفر فعلها ولو صدر عنهم الذنب لزم ما هو منفر لحرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع

وبقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ورد الشهادة لانهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وللاجماع بنبا فتبينوا

على ان لكنه منتف قطعا للقطع بان من يرد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا يستحق في امر الدين

القائم الى يوم الدين ووجوب زجرهم ومنعهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف

الى العصمة من الامور المذكورة واجبة ثابتة

اي عن صغيرة غير منفرة كما قال الاكثرون والمحققون على انهم معصومون عن صغيرة ولو سهوا ابن الحاجب

وتمسك ابن ائمهم الحوز بالاجماع وبقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية واستحقاقهم العذاب
واللعن لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم لكن ذلك منتف بالاجماع وعدم
نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى ولا ينال عهدي الظالمين وبقوله لانه نزلهم كونهم حزب الشيطان او غير ذلك
واحتج المخالف بما نقل من ذنبهم وتوبتهم واستغفارهم والجواب عنه اما اجمالا ففيما صح منه وهو
ما كان متواترا او منصوصا في كتاب الله تعالى فمحمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه
قبل البعثة واما تفصيلا فمذكورة في التفاسير والكتب المصنفة في هذا الباب والاولى ان لا يحصر
عددهم عليهم السلام وان ورد في الحديث في عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا
وان عدد الرسل ثلث مائة وثلثة عشر وذلك لان خبر الواحد لا يفيد الا الظن ولا عبرة
بالظن في باب الاعتقاديات واخبر الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم
نقصص والجمهور من المسلمين على عصمة الملائكة عليهم السلام لقوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون
ربهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون
وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا خفاء في ان هذا العموم يفيد الظن
وان لم يفيد اليقين وما يقال من انه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقاديات فان اريد انه لا
^الاستدلال بالادلة الظنية^
يحصل منه الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل منه الظن

منه الظن فهو خلاف الظاهر واحتج المخالف بقصة ابليس وهو من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة
بالسجود في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ولذا عوتب في قوله تعالى
ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وبدليل صحة استثنائه في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وبقصتهم
في حق آدم واستبعادهم جعله خليفة بقولهم في جواب اني جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها
من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ورد الاول بان ابليس
كان من الجن ففسق عن امر ربه وعده من الملائكة تغليب لا يقال قوله تعالى كان من الجن يعني
صار او كان طائفة من الملائكة عليهم السلام سماه بالجن لكونهم لا يستكبرون لانا نقول هذا خلاف
الظاهر والثاني بان الاعتراض انما يكون لغرض اظهار نقص الغير وذلك انما يتصور ممن لا يعلم
والله تعالى عالم بجميع الاشياء فلا غيبة هناك بل قصدهم هو التعجب والاستفسار عن حكمة
استخلاف من يتصف بما لا يليق مع وجود الاولى والاليق وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى
او مشاهدة من اللوح المحفوظ واما تعذيب هاروت وماروت ملكين ببابل فعلى فرض كونه
الانبياء ومن على السهو والزلة ولم يكن منهما علم السحر والاعتقاد بتأثيره بل انما كان منهما تعليم
مع تنبيه على ان العمل به كفر وذلك ابتلاء من الله تعالى للناس فمن تعلم وعلم وعمل به كافر ومن تجنبه
او تعلم ليتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن ثم جمهور اصحابنا والشيعة على ان الانبياء هم افضل من

من الملائكة هم خلافا للمعتزلة ولابي عبد الله الحليمي والقاضي ابي بكر منا فعندهم الملائكة افضل وعليه
الفلاسفة وبالغ بعضهم من اصحابنا حتى فضلوا خواص البشر من الانبياء على خواص الملائكة و
عوامهم من المؤمنين على عوامهم اما عقلا فان للبشر عوائق من العبادات العلمية والعملية من
الشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة لاوقاته وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك في
اكتساب الكمال والمواظبة على الطاعات مع الشواغل والعوائق ادخل في استحقاق الثواب لكونه
اشق ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة واما سمعا فلقوله تعالى ان الله
اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء
بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين ومن جملتهم الملائكة
اذ لا تخصيص للملائكة من العالمين ولانه تعالى امرهم بالسجود لآدم قال الله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لآدم وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم لان السجود اعظم انواع
الخدمة واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول ولا يفعله الحكيم واذا كان افضل
منهم كان غيرهم من الانبياء كذلك واستكبار ابليس والتعليل بانه خير من آدم لكونه من نار
وآدم من طين يدل على ان امرهم بالسجود انما كان تعظيما وتكرمة لآدم لا غير ولانه تعالى امر
آدم بتعليم الاسماء كلها فعلمهم والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الامر انما

الا قصد الا اظهار ما خفي من الفضل لآدم ورفع ما يتوهمون فيه من النقصان ولذا
قال الله تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واحتج المخالف بانهم كما هو مقتضى اصول
^مذهب المعتزلة الموافقين للحكماء وكالقاضي ابي بكر الباقلاني وما يكبرت^
الفلاسفة التي لا نسلمها ولا نقول بها متصفة بالكمالات العلمية بالفعل من غير شوائب
النقص والجهل والخروج من القوة الى الفعل على التدريج قوية على الافعال العجيبة كاحداث
السحاب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة على انواع الخير منزهة
^ولا كذلك حال البشر شرح^
عن الظلمة المادية وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح علومهم
واعمالهم ادوم لطول زمانهم واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب
واسلم لانهم يشاهدون اللوح المحفوظ المنقش بالكائنات والاسرار ولا كذلك حال البشر
وبقوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان هذا
انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال ذلك حين استعجل القريش العذاب
الذي اوعدوا به كقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون واصحة
الا لست بملك حتى يكون لي القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله تعالى كما يحكى ان جبرئيل
قلب باحد جناحيه بلاد قوم لوط فقوله تعالى الآية على ان الملك اقوى واقدر فاين هذا من
الافضلية التي هي الكثرة الثواب وقوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل والمعلم افضل من المتعلم

والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون
عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا ترفع عيسى عن عبوديته ولا من هو ارفع منه كذلك
لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان والجواب ان الكلام سيق لرد مقالتهم النصارى
وادعائهم في المسيح مع النبوة الالوهية والترفع عن العبادة لكونه روح الله ولدا بلا اب
والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب
ولا ام قلنا والجواب الاول من الوجه العقلي انه يمنع كون اعمال الانبياء وعلمهم افضل واكثر ثوابا
لجهات اخر بكمال المناسب على انه معارض بما مر من الوجه العقلي في فضيلة الانبياء وتاويل
البواقي من السمعيات كما اشرنا اليه في التفسير واما اطراد تقديم ذكرهم على الانبياء والرسل
فيجوز ان يكون لتقدمهم في الوجود او في الايمان بهم لكونهم اخفى لا لاجل الشرف **فصل**
متن — علي اخرى — اقوى بالتحريض — فالايمان بهم
ومن خوارق العادات كرامات الاولياء والولي كما في شرح المقاصد هو العارف بالله وصفاته
المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته
ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فلهذا تفارق المعجزة بالخلو عن دعوى
النبوة فلا توجب التباس النبي بغيره لامتياز المعجزة عن الكرامة بدعوى النبوة في المعجزة وعدمها
في الكرامة ولا توجب انسداد باب النبوة اثبات المعجزة ولا تبطل دلالة المعجزة على النبوة ثم ان

ثم ان مشاركة الاولياء للانبياء في ظهور الخوارق لا تخل بعظم قدر الانبياء ووقوعهم في النفوس
بل تفيد زيادة جلال القدر في الانبياء وزيادة الرغبة في اتباعهم حيث نالت اممهم واتباعهم
تلك المرتبة ببركة الاقتداء بهم والاستقامة على طريقتهم وتفارق الكرامة السحر بانها لا يجري
فيها التعليم والتعلم ولا مباشرة فيها المعارضة ولا تجامع الفسق الشرعي وهو يجري فيه ذلك
ومباشرة فيه المعارضة ويجامع الفسق الشرعي ولا يكون الا بمباشرة اعمال مخصوصة ودلالة وقوع
اما الكرامة فلقصة مريم وقصة اصف واصحاب الكهف من اتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد
الطرف وغيرها مما روي من كثير من العلماء والصلحاء واما السحر فلقوله تعالى ويعلمون الناس
السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الاية فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين
المرء وزوجها وما هم بضارين به من احد الا باذن الله ولما ثبت من انه سحر النبي صلى الله عليه وسلم
وعائشة رضي الله عنها وابن عمر رضي الله عنه … فقوله تعالى في قصة موسى … يخيل اليه من سحرهم
انها تسعى لا يدل على انه لا حقيقة له وانما هو تخييل وتمويه وذلك لجواز ان يكون سحرهم هو ايقاع ذلك
التخييل وقد تحقق ولو سلم فكون اثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا
واما الاصابة بالعين وهي ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنت شيئا لحقه الافة
فثبوتها مذهب اهل السنة … لا تنفق الا حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم العين حق وذهب كثير

من المفسرين الى انه فيها نزلت الاية وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم … العين في جواز الاشتغال
بالرقى والعوذ وجواز تعليق التمائم خلاف وللخواص الطرفين كما في شرح المقاصد اخبار و
اثار والاصح هو الجواز … والولي لا يبلغ درجة النبي لان النبي لا يكون
بدون الولاية ولا يسقط عنه التكاليف وما نقل من اهل الاباحة من ان الولي اذا بلغ الغاية
الحب وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي ولم يضره الذنب ولا يدخل النار
بارتكاب الكبيرة فهو باطل باجماع المسلمين ولا يكون الولاية افضل من النبوة وليس من الادب اطلاق
القول به لانه على تقدير غاية الكمال مرتبة النبوة واما ولاية النبي فقيل افضل لما فيها من معنى القرب
والاختصاص كما هو شان خواص الملك والمقربين منه وفي النبوة وغاية الكمال ما فيها من الانبياء
والتبليغ كما هو شان من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ الاحكام وقيل بل النبوة افضل لما فيها من
الوساطة بين الحق والخلق والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف … هذه الملة **فصل**
في المعاد قال في شرح المقاصد حقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود
بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة بعد الموت والارواح الى
الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى
ما كانت عليه من التجرد هذا ولما كان المعاد الجسماني على بعض الاقوال متوقفا على اعادة المعدوم حاول

حاول بيان جوازها وقال يجوز اعادة المعدوم لان المعاد مثل المبتدأ بل عينه لان الكلام في
اعادة المعدوم بعينه والامكان الذاتي لا يزول بحسب الاوقات لانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات
فلا يرد ان العود وهو الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان
الاخص على ان المعدوم الممكن قابل للوجود والوجود الاول ربما افاد المادة القابلة الباقية
زيادة استعداد لقبول الوجود في ذلك الوقت اي في وقت الاعادة لاكتسابها ملكة الاتصاف
فالمعدوم الممكن باتصافه بالوجود اولا صار قابليته له ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون
ولعل هذا هو المراد بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه هذا لكن الاقرب
ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما بقيت من المواد الى ما كانت عليه من
الصور والتاليف على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة لا على اعادة المعدوم
لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به واحتج المخالف بان
اوليك الصغرى — واشارة الى النتيجة
المعدوم لا … اصلا فلا حكم عليه بصحة العود لافتقاره في ثبوت الحكم
صغرى — المطوية — دليل الكبرى
عليه وقد … ما ذكرتم ان المعدوم يمكن الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الاول نظرا الى ذاته
حاصله منع استلزام الدليل المدعى
وهو لا ينافي امتناع وجوده لامتناع الحكم عليه على ان الكلام ليس في الوجود بل في الاعادة
التي هي الايجاد ثانيا لذلك الشيء بعينه وامكان الوجود لا يستلزم امكانها … لو اعيد المعدوم

بعينه اي بجميع مشخصاته لا يبقى فرق بين المبتدء والمعاد لان اعادة الوقت لانه من جملة المشخصات

فانه محال فرق وبانه لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو

باطل بالضرورة والجواب عن الاول عند المعتزلة القائلين بثبوت العدم وبقاء الذات

ظاهر وعندنا ان الاشارة العقلية كافية في صحة الحكم وان لا امتنع الوجود اذ لا كان ممتنع

لذاته ثم امكان الوجود يستلزم امكان الايجاد سيما بالنظر الى قدرة واحد على ان

المراد بالاعادة هنا هو كونه معادا وهو في الوجود ثانيا وعن الثاني انا لا نسلم ان

الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه كان بالامس حتى ان من

زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة والتغاير الاعتباري لا ينافي الوحدة الشخصية

وعلى الفرق حاصل بان المبتدء واقع اولا لا واقع في الزمان الاول والمعاد واقع

ثانيا لا واقع في الزمان الثاني فبينهما التقدم والتاخر والمراد كان في زمان ولعدم يعقد

الاعتبار من الفرق بالتقديم والتاخر بالزمان او بالذات يجوز تخلل العدم بين الشيء

ونفسه اذ بالفرق المذكور يحصل التغاير الاعتباري الذي لا ينافي الوحدة الشخصية ثم

اتفق في شرح المقاصد زعم بعض من لا يعتد به لا في الملة ولا في الفلسفة انه لا معاد

للانسان اصلا وزعمهم ان هذا الهيكل المخصوص بما فيه من المزاج والقوى والاعراض وانه

في ان ذلك يفنى بالموت وزوال الحياة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة

للمعدوم وتوقف جالينوس في امر المعاد وترديده في ان النفس هل هي المزاج فيفنى بالموت ولا يعاد

او هي جوهر باق بعد الموت والمعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد

واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المليين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم

وذهبت الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه ولا يعاد

والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل للفناء اليه فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب

كثير من علماء الاسلام الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد

يعود الى البدن والمعتمد لنا انه قد ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة المعاد الجسماني وانه

ممكن كامر فوجب التصديق به والمعتزلة يدعون ثبوته بل وجوبه بدليل العقل وتقريره ثواب

المطيعين وعقاب العاصين المستحقين لا يتاتى الا بالاعادة ثم يجب لان ... الواجب

الا به واجب وفيه نظر انه مبني على اصلهم الفاسد من الوجوب على الله تعالى اولا ثم انه لا يتاتى الا

ومن لا يكفي المعاد الروحاني ثانيا وفي التمسك بدليل السمع وبالجملة اثبات الحشر والمعاد الجسماني

من ضروريات الدين وانكاره كفر يقيني ودل الايات والاحاديث الواردة في باب المعاد

الجسماني على التحقيق والتصوير للمعاد الروحاني اي فوز النفس بعد العود الى عالم المجردات

بقطع التعلقات في السعادة بوجدان ذاتها متصفة بالفضائل برية عن الرذائل وان الشقاوة

لشعورها بنقصانها في الحادثة وميلها عن الحق لعدم تعذر الظ ومن يقول بتجرد النفس و

بقائها وعودها الى البدن كما سبق فلا يرتفع قولهم اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيد

ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين فالحشر على رايه وليس هذا تناسخ

كما غلب على القاصرين في هذا الراي يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه ما ذهب اليه التناسخية و

ذلك لان التناسخ عود النفس في هذه الدنيا الا ابد كما سبق وهذا انما كان عودها الى

الاخروي

الا الابدان نعم قال المص ربما يميل كلام هذا القائل الى معنى في ذلك في تخلق الله تعالى

الاجزاء غير البدن الاول

بدنا من اجزاء اصلية متفرقة للبدن الاول فيعيد اليه النفس المجردة الباقية بعد خراب البدن

ولا مرية في ذلك وانه لم يكن هو البدن الاول بعينه وتشخصه على ما يشعر به قوله تعالى كلما نضجت

جلودهم بدلناهم جلودا غيرها فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والالام

الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للنفس

ولو بواسطة الالات وهو باق بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الالات

وعم الفلاسفة وانما سمية بمعنيه

والاعضاء وكذا في شرح المقاصد واحتج المنكرون للمعاد الجسماني بامتناع اعادة المعدوم

والمعاد الجسماني يتوقف عليها وفي التوقف كما في شرح المقاصد انما على تقدير كونه ايجادا بعد

بعد الفناء وانا واما على تقدير كونه جمعا بعد التفرقة فللقطع بجواز التاليف والمزاج والحياة

وكثير من الاعراض والهيئات والجواب منع امتناع الاعادة وقد تكلمنا على ادلة امتناع الاعادة

ولعل منها من المشخصات ... ودليلها ...

لا عرفت من قوله عود الى انه لا يتوقف عليها اي على اعادة المعدوم وبانه لو اكل انسان انسانا

بهذا المعنى فهذا جواب على تقدير التسليم

بحيث صار بعضه جزءا منه فلو اعاد الله تعالى بدني الانسانين فالاجزاء الماكولة اما ان يعاده

بدن الاكل او في بدن الماكول او في بدنهما لا سبيل الى الثالث لامتناع ان يكون جزء واحد بعينه

في ان واحد تشخصين متباينين ولا الى الاولين لانه ان اعيد في بدن الاكل فلا يكون الماكول

بعينه معادا او في بدن الماكول فلا يكون الاكل بعينه معادا مع انه لا اولوية لجعلها جزءا من بدن

احد هاذين الاخر على انه بل جعل الاكل الكافر المؤمن اما تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب

الاجزاء الموكولة التي صارت عاصية في بدن الاكلة بدن الماكول او تعذيب الاجزاء المطيعة

ان اعيدت في بدن الاكل قائل قلت انه لا يمكن جميع الابدان باعيانها كما زعمتم ورد

بان المراد بالحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره لا الحاصلة بالتغذي

فالمعاد من كل من الاكل والماكول هو الاجزاء الاصلية الحاصلة من ابتداء الخلق من غير

لزوم فساد فان قيل يجوز ان تصير تلك الاجزاء التي كانت فضلة في الاكل واصلية في الماكول

نطفة واجزاء اصلية لبدن اخر فيعود المحذور قلنا الفساد انما هو في وقوع ذلك لا في امكانه

ولعل الله تعالى يحفظها من ان يصير جزءا اصليا لبدن اخر بل جزءا فضليا فضلا عن ان يكون
واما ما ذكر انه لا غرض في الاعادة لانه على تقديره اما ان يكون عائدا اليه تعالى او الى العبد والاول
باطل لانه نقص يجب تنزيهه تعالى عنه وكذا الثاني لانه اما ايلام او التذاذ وكلاهما باطل اما الاول
فلانه لا يليق بالحكيم واما الثاني فلان اللذة ليست الا دفع الالم ولا الم في العدم فالجواب
منع لزوم الغرض وفي الحكمة فعل الله تعالى وعلى تقدير لزومه نمنع انحصار الغرض في الا
والالم لا يجوز ان يكون الغرض ايصال الجزاء الى المستحق هذا وقوله انه لا غرض في الاعادة ما
غاية الامر انه يستلزم الايلام والالتذاذ
وجوابه في شرح المتن واما المحققون على انه لابد منه ادلة لم تم النصوص الواردة في باب الحشر
منها ما في الاثبات نفس الاعادة وهو قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وقوله تعالى فسيقولون
من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ومنها ما في ازالة استبعاد المنكرين احياء الرميم كقوله تعالى
من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقوله تعالى أإذا كنا
وكما قال ابادته كان هذا الكلام منه شارحا للاجوبة وسؤال ذكره في شرح المقاصد بقوله
فان قيل الايات الواردة في باب الحشر مثل من يحيي العظام وهي رميم أإذا كنا عظاما نخرة
بان شواهد النفي والاثبات في اعادة الاجزاء بما يسمى الا الجمع الاصلية وحدها لا اعادة
المعدوم بعينه قلنا من الايات ما هو مسوق لنفي الاعادة مثل يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون

فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة والمنكرين استبعدوا احياء ما كانوا يشهدون
من الرميم والتراب فازيل استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال العلم والقدرة
واختلفوا اي القائلون بحقية حشر الاجساد في ان الحشر ايجاد بعد الفناء كما يشعر به قوله تعالى
هو الاول والاخر اي في الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد القيمة
وفاقا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد
في الالوهية او في صفات الكمال كما اذا قيل لك هل اول من زارك ام اخر فتقول هو الاول والاخر
وتريد انه لا زائر سواه او هو الاول والاخر بالنسبة الى كل حي بمعنى انه يبقى بعد موت جميع
الاحياء او هو الاول خلقا والاخر رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة ليس المراد انه آخر كل شيء
بحسب الزمان للاتفاق على ابدية الجنة وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام اي
الخروج عن كونه منتفعا به لان الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع
واجيب بانه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك
الموت وقوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده كما بدأكم تعودون والمبدأ من العدم فكذا العود
والبدء اعادة الخلق بعد ابتدائه لا يتصور بدون تخلل العدم واجيب بان لا نسلم ان المراد بالبدء
الخلق الايجاد والاخراج عن العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله تعالى وبدأ خلق الانسان

من طين او جمع بعد التفرقة واحياء بعد الموت كما يشعر به قوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني
كيف تحيي الموتى والاية انى يحيي هذه الله بعد موتها الى قوله وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها
الجمع والنظم وبالجمع الانبات بالحياة المهلة
لحما وقوله تعالى وكذلك النشور وكذلك تخرجون الى غير ذلك من الايات المشعرة بالتفريق دون الاعدام
والجواب انها لا تنفي الاعدام وان لم تدل عليه وانما سيقت بيانا لكيفية الاحياء بعد الموت
والجمع بعد التفريق لان السؤال وقع عن ذلك ثم هي معارضة بما سبق من الايات المشعرة با
لاعدام هذا والحق التوقف اذ العقل يجوز ان تعدم الجواهر ثم تعاد وان تفنى وتتفرق الاعراض
ثم تعاد بعينها ولم تدل قاطع سمعي على تعيين احدهما كذا في شرح المقاصد ثم الجنة والنار مخلوقتان
الان لقصة ادم وحواء عليهما السلام واسكانهما الجنة ثم اخراجهما منها باكل الشجرة على ما نطق به الكتاب
والسنة وانعقد عليه اجماع الامة قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا تجوز
بخروج الادلة عن بطلان الدين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها مع ظواهر مثل قوله تعالى في حق
الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين امنوا بالله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت
للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين والحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحقق
مثل ونفخ في الصور خلاف الظاهر لا يعدل اليه بدون قرينة فان قيل تمنع خلقهما في افلاك هذا العالم
لامتناع الخرق والالتيام عليها وحصول العنصريات فيها وهو هادم سعادة عناصره لا تنفيها

واكثرها المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن تابعهما حيث ذهبوا الى انهما يخلقان يوم القيمة فاسئل الله منعهم بقوله وتلك الدار بكرة

اعلم ترك الشارح ... ابطال الشبهة ... الدليل ... شرح المواقف وكشف ... يجوز ...

لا نمنع جنة عرضها كعرض السماء والارض ولانه لا معنى للتناسخ الا تعلق الارواح الى الابدان
مع بقائها في عالم العناصر وتمتنع في عالم اخر لانه لا احتياج الى محدد الجهات بل يكون كرة فلا يلزم
هذا العالم الا بنقطة فيلزم الخلاء بين العالمين وقد بين استحالة الخلاء ولاشتمال الاخر
على عناصر لها احياز طبيعية يلزم ان يكون لنفس واحد حيزان طبيعيان ويلزم ان يكون كل عنصر في حيز
الذي في ذلك العالم لكونه طبيعيا له وحركته عنه الى حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجا عنه واجتماع
تكون طبيعيا له ايضا
الحركة والسكون محال وان لم يلزم الحركة والسكون فلا اقل من انه يلزم الميل اليه وعنه وهو جمع
امتناع الخرق والالتيام واستحالة الخلاء وغير ذلك من المقدمات الفلسفية على انه لا يمنع
كون العالمين في محيط بهما بمنزلة ندوير في ثخن فلك ولا يستلزم الخلاء ولا يمنع كون
العناصر مختلفة الطبائع وكون حيز هذا في احد العالمين غير طبيع وليس التناسخ عود الا
تكبيد او ارتدادا ... قسريا
الارواح الى الابدان بل تعلقها ببدن اخر في هذا العالم فان قيل اذا كان الامر كذلك من
كونهما مخلوقتين فيلزم هلاكهما لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه مع انه خلاف المجمع عليه قلنا
وهو مشعر لقوله تعالى اكلها دائم تلميذ
بحمل الهلاك على غير الفناء وهو خروج الشيء عن الشيء التي ينتفع به كما يقال هلك الطعام او
لو سلم كون الهلاك بمعنى الفناء فالفناء لحظة لا تنافي الدوام عرفا ثم انه قال في شرح المقاصد
لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السماوات السبع

عطف على قوله العناصر اي للاستيعاب ... عنصرها ... بالبدن

دتحت الغربي لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وان النار تحت الارضين والحق
التوقف وتفويض العلم الى العليم الخبير لانه لم يرد نص صريح في ذلك فلا نتعقل فصل
اتفق الاسلاميون على حقية سؤال القبر وعذابه وثوابه يعني سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب
الكفار وبعض العصاة فيه وثبت بالايات والاحاديث المتواترة المعنى اما الاية فكقوله
تعالى في ال فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيامة وذلك في القبر
بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب وكقوله تعالى
في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا
في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما اتاهم الله من فضله واما
الحديث فكقوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من
حفر النيران وكالحديث المعروف في وضع الميت في قبره والحديث الاخير فلا تمسك
المنكرون بالعقل والسمع اما العقل فلان اللذة والالم والمسئلة والتكلم لا تتصور
بدون العلم والحيوة ولا حيوة مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى
الميت يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا اثر تلذذ وتألم وربما يدفن في صندوق
او لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه على ما ورد في الحديث بل ربما ياكله السباع ويحرقه

النار

النار فيصير رمادا تذروه الرياح فكيف يعقل ذلك والجواب اجمالا ان جميع ذلك استبعاد لا
ينفي الامكان واذ تعاضد اخبار الصادق به فوجب التصديق وتفصيلا بانه ليس ببعيد ان يوسع
جواب بما يدفع اه
القادر المختار المحي المميت اللحد او الصندوق بحيث يمكن الجلوس فيه وانا لا نم اشتراط الحيوة
بالبنية على الوجه الذي يبقى من الاجزاء الاصلية لمن احرق وفرق رمادا فذر رمادا يصلح بقية ويوجد
او اكل السبع
به الحيوة وليس ببعيد ان لا نشاهد الناظر ما يجري على الميت بل يخفيه الله تعالى عن خلقه لا اطلاع لنا
جواب انا نرى الميت
عليها والقول بان تجويز امثال ذلك يفضي الى السفسطة انما يتم لو لم يقم عليه دليل ولم يخبر به صادق
في الجنة
واما السمع فقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حيوة ذلك الا
في الدنيا
يعقبها موت لاتفاق الاخلاق لا احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة
فان قيل ما معنى هذا الاستثناء ومعلوم انه لا موت في الجنة اصلا قلنا هو منقطع اي لكن ذاقوا
الموتة الاولى او متصل على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة التعليق
بالمحال اي لو امكنت فيها موتة لكانت الموتة الاولى التي مضت وانقضت لكن ذلك محال فكان قيل
وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر فتكون الاية على المقصود لا
اجيب بان المراد بالاولى بالنسبة لما يتوهم في الجنة ويقصد نفيها وكذا قوله تعالى وكنتم امواتا
فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان الاحياء في القبر لكانت

الاحياءات ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر والجواب انه لا ينفي شيء من ذلك عذاب القبر لان
اثبات الواحد والاثنين لا ينفي وجود الثالث والثالث على ان التعليق باحد الى البرزخ
في المبالغة وبجواز ان لا يسمى ما يعقب احياء القبر وحياتها موتا او اندرج في الموتة الاولى
تبعا ولجواز ان يسكت عن بعض الاحياء وهو ما في القبر لعدم اعتداده وضعف اثره فلا يصح
دليلا على ثبوت الالوهية ووجوب الايمان به او ما في الحشر لكونه معاينا الانهم فيه خلاف الا
ذكره وبالجملة الذي ثبت من الدين ان للميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتالم ويتلذذ ثم يتوهم
بدليل الكتاب والسنة والاخبار وهل ذلك باعادة الروح الدائم له فيه تردد وما يتوهم
الناطقة اي النفس
من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي يكون معها القدرة والارادة
والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية
فلهذا لا تعرف حيوته كمن اصابه السكتة هذا جواب المنكر والنكير على ما ورد في الحديث كذا في
شرح المقاصد ثم جميع احوال القيمة من الحشر اشار اليه بقوله تعالى ان الله سريع الحساب واهوال
احوال الوقوف وهول المسئلة وهول شهادة الشهود العشرة الالسنة والايدي والارجل والسمع
والبصر والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام والحكمة في المحاسبة والاهوال
مع ان المحاسب خبير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد

زيادة

زيادة في لذات هؤلاء وحسراتهم وآلام اولئك واحزانهم والصراط وهو جسر ممدود على متن
جهنم يرده الاولون والاخرون والميزان والحوض وتفاصيل احوال الجنة والنار امور ممكنة
اخبر بها الصادق على ما نطق به الكتاب والسنة فوجب التصديق بها وانكارها استبعاد لا يبطل
الدقة العبور على الصراط واني كان احد من السيف وادق من الشعر ولا ذلك لا يتوقف صحائف
الاعمال او يجعلها اجساما نورانية ان كانت حسنة او ظلمانية ان كانت سيئة فلا حاجة الى
تاويل الصراط بطريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله
فاهدوهم الى صراط الجحيم كما زعم كثير من المعتزلة زعما منهم ان الذي ذكرناه لا يمكن العبور
عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة ولا الى تاويله
بالادلة الواضحة كما قيل ولا بالعبادات كالصلوة ونحوها كما قاله البعض ولا الى تاويله اي
الميزان بالعدل كما زعم بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها والادراك
كما قيل في ان الالوان بالبصر والاصوات بالسمع والطعوم بالذوق وكذا سائر الحواس ويدرك
المعقولات بالعقل فصل الثواب فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه لان الكل
ملكه فلا ظلم منه ولا وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة في وجوبهما على الله تعالى
حيث وقع في الكتاب والسنة
عندنا لانه وعد او وعيد والخلف في الوعد نقص فلا يخلف الله تعالى وعده فيثيب المطيع البتة

فان الخلف في الوعد نقص دون الوعيد والخلف فيه

انجاز الوعد واما الخلف في الوعيد فقالوا انه فضل وكرم يجوز اسناده الى الله تعالى فيجوز ان لا يعاقب العاصي وغيره بلزم الكذب في اخباره تعالى مع الاجماع على بطلانه فالحق انه من تحقق العفو حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ ومعنى استحقاقهما ترتبهما على الافعال والتروك وملائمة اضافتهما الى الطاعات والمعاصي بمجاري العقول والعادات الا انه حق لازم يقبح تركه لانه لا واجب بمعنى اللزوم الذي يقبح تركه على الله لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية ولان الطاعات وان كثرت لا تفي بشكر بعض النعم فكيف يتصور استحقاق العوض عليها ولانهما لو استحقا بالمعنى الذي مر لما سقطا بمن عفو ودهر طول عمره على الكفر ثم امن او واظب مدة حياته على الايمان والطاعات ثم كفر نعوذ بالله تحقيق الوجوب والاستحقاق فالاولى بطلانه بالاتفاق وقول المعتزلة بعدم وجوبهما يفضي الى الفواتي في الطاعات والاجزاء على المعاصي لان الطاعات مشاق ومخالف للطبع لا تميل اليها النفس الا بعد القطع بلذات ومنافع ترتب عليها والمعاصي بخلاف ومستلذات لا تنزجر عنها النفس الا مع القطع بالام ومضار تترتب عليها وان ايجاب الشاق بلا غرض نفع يقابله ظلم والله تعالى منزه عن الظلم وذلك النفع هو الثواب وان ايجاب الشاق لاجل تحصيل النفع بلا مفرزة في تركها موجب لوجوب كل ما هو في فعله منفعة فلزم وجوب النوافل اذ لا مفرزة في تركها مع ان في فعلها من النفع مردود بان كثرة الاخبار والاثار في الوعد والوعيد كافية في الترغيب والترهيب ومجرد جواز الترك اي ترك الثواب

الى الايجاب حيز القول

وعيده ولا يخلف وعده وحسن الظن المرء دون النظر الى الوعد والوعيد ولا يليق بمجرد اصلا

الثواب والعقاب غير قادح في وجود الوقوع من غير وجوبهما كما في الفضل وفي عدم لزوم الكذب ايضا وان الغرض بعد تسليم لزومه لا ينحصر فيما ذكر من النفع بل يجوز ان يكون شكرا للنعم السابقة او حصول السرور بالمدح على اداء الواجب واحتمال الشاق في طاعة الله فصل

لا خلاف بين المسلمين في خلود من دخل الجنة ولا في خلود الكافر في النار سوى الكافر حكما عند المعتزلة كاطفال المشركين فهم عندهم لا يعذبون بل خدم اهل الجنة لان تعذيب من لا جرم له ظلم والله تعالى لا يظلم ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وما عند الاكثرين فهم كالكفار عنادا او اعتقادا لدخولهم في العمومات ولما روي ان خديجة رضي الله عنها سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففي الجنة او الكفر والمعصية ففي النار واما من مات على الايمان وترك التوبة عن كبيرة ارتكبها فعندهم يقطع بانه مخلد في النار من غير عفو ولا خروج من النار وعندنا لا يقطع بالتعذيب فضلا عن التخليد بل يعفو عنه عفوا تاما او يخرج من النار بعد حين ايا ما شاء الله تعالى بلا للنصوص القاطعة الشاهدة بانهم يخرجون من النار ويدخلون الجنة قال الله تعالى فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وقال الله تعالى من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار قوم بعدما

اي بعضهم الى المعتزلة

هذا على قواعد المعتزلة

للكافرين الملك بقوله تقي

القائلون المعتزلة

عند المعتزلة

الى الشرع

صاروا فحما وقال من مات ولم يشرك بالله دخل الجنة وان زنا وان سرق الى غير ذلك ولابد من دخول الجنة قبل دخول النار وفاقا لتعيين العفو او الانقطاع ولان ثواب التصديق بالايمان والطاعة وعدم العفو او عقلا عندهم لا يزول بارتكاب الكبيرة سمعا عندنا وعقلا على قاعدة الاعتزال فيكون لزوم ايصال الثواب الى محاله ولا يتصور ذلك الا بالخروج من النار والدخول الى الجنة وهو المطلوب ولان دوام عذاب من شرب جرعة خمر بعدما واظب على الطاعات طول عمره لو لم يكن ظلما على قاعدة الاعتزال فلا ظلم اصلا ولو لم يستحق بهذا ذما فلا ذم فاحتجوا بعمومات الوعيد بالخلود الشاملة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدين فيها قلنا تخص بالكفار او تقيد النصوص بقيد الاستحلال فمعنى قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا من قتل مؤمنا مستحيلا لقتله لان التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل او تحمل الخلود على المكث الطويل والمكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكافر او انقطاع كما في حق الفاسق او نحو ذلك كما حكي عن ابي حنيفة في قتل المؤمن متعمدا ان التعليق بالوصف يشعر بالحيثية فيختص بمن قتل المؤمن لايمانه جمعا بين الادلة قالوا لو خرج الفاسق من النار لخرج الكافر منها لتناهيهما معصية قلنا لا نسلم تناهي الكفر

كافرا والمستحل

وابو بكر التفاسير المذكورة في من التاويلات

الكفر فدوامه ولو سلم فلا نسلم علية التناهي للخروج بل انما يخرج الفاسق بفضل الله تعالى ورحمته ووعده وتحقق ولا نسلم صحة القياس في مقابلة النص ولانه الاعتقاد ثم لا خلاف في ان من امن بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا معصية له ومن كفر نعوذ بالله بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام فيمن امن وعمل صالحا واخر سيئا واستمر على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الفاسق فعندنا ماله الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه الثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد من غير حبوط والمشهور من المعتزلة انه من اهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة كافرا فاشكل عليهم الامر في ايمانه وطاعته وما يثبت من استحقاقاته كيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات وقالوا الا ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع الطاعات مخالفة للنص قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والفعل للقطع بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول عمره بتناول لقمة من الربا او جرعة من الخمر على ان ابطال الحسنة بالسيئة ليس باولى من العكس كيف وقال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات والبعض منهم على ان الطاعات والمعاصي اذا زادت على الاخرى اجرا وزيدت عددا في كبيرة تغلب ونزيد في اجر طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل يهود بفرض العلم الى الله تعالى احبطت الاخرى تحقيقا بان يسقط الاقل والا

الايجاب

ولسنا او بعض او وهو لم يب

عمل صالحا

المعتزلة والخراسانيه

علاثر تليله اجره حسن مثقال ذرة لا يضيع

لا يغفرن المعتزلة حبوطهم ثابت بالايات عبارة ونص فعل الطاعات وزوال المحظورات عليها سيات فصل الايمان كيف كان الا ما يثبت من تقريراتهم عليهم الامر في ايمانه

ولا يسقط من الأكثر شيء او احبطتها موازنة بان يسقط الاقل ويسقط ما يقابله من الاكثر
فلمن له مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب فانه يسقط عنه العقاب ومائة
جزء من الثواب بمقابلته ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب الف
جزء من العقاب سقط ثوابه وما به جزء من عقابه تمسكوا بذلك بمثل قوله تعالى فاولئك حبطت
اعمالهم لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان
تحبط اعمالكم والجواب انه لا يفيد المتنازع فيه وهو بطلان حسنة كاملة بسيئة سابقة او لاحقة
وانما تفيد ان من الاعمال ما يلحق به الذم وكان له ان يعمله على وجه يستحق به المدح والثواب بطل
واذا احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما وغيره قوله تعالى فمن يعمل مثقال
(دليل المعتزلة ح)
دفع حرقهم بدم والزنوا بانه لا كبيرة تزيد وتربو على اجر معرفة بالله تعالى فيجب عليهم ان يبدؤا بها
جميع الكبائر فاذا لم يفعلوا ذلك بطل هذا انهم تغالب الاعمال في سقوط الفعل باكثرها
اتفقت الامة على انه تعالى عفو غفور يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو
عن الكفر قطعا وان جاز عقلا دون الكل بانه تعالى منع بعضهم الجواز العقلي ايضا لانه يخالف حكمه
(ابطاله فرع ب)
التوقف بين من احسن غاية الاحسان ومن اساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر وعند الاشاعرة يجوز
(لا تنسيقا الوقوع يجيء التفرقة ب)
العفو عن الكبائر بلا توبة ايضا لان العقاب حقه تعالى فله اسقاطه بلا تعويض لان فيه نفعا للعبد

للعبد من غير ضرر لاحد ويدل على الوقوع مثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو
عن السيئات ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
ويدل على ما دون الشرك قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية والاحاديث ايضا دالة على
الوقوع والتخصيص للنصوص المذكورة بالصغائر او بما بعد التوبة او بالحمل اي حمل العفو على
(ويغفر بعض تأخير العقوبة ترك ابدالها الى الآخرة)
تأخير العقوبة المستحقة مع كونه خلاف الظاهر بلا دليل وكونه تقييدا للاطلاق بلا قرينة وتخصيص
العام بلا مخصص وخلاف صريح الاحاديث لا يصح في البعض كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به الآية لان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة وكذا تعم كل احد من العصاة
(وكذا يعفي تأخير العقوبات)
فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا تأخيره الصغائر على الآية تخصيصها له
اصلا لا بالمقصود التهويل بشأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع
(المسجد المشرك هالك)
ما سواه ولو كبيرة واما المعنى الآخر فربما يكون في الشرك اوفى فلا معنى للتفرقة وقالت المعتزلة يمتنع
(بدون التوبة)
عن الكبائر بدون التوبة تمسكا بالنصوص الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكبائر الا بالخوف
كقوله تعالى في المتولي عن الزحف ومأواه جهنم وبئس المصير واما بالدخول في العمومات المذكورة
الاولى فان الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار نقص لا يجوز على الله تعالى عقلا بانه اجراء على
(دلير گردان)
القبيح لان كل مكلف يتوكل على العفو ويرتكب القبائح وهذا قبيح يمتنع اسناده الى الله تعالى

ورد الاول بانهم داخلون في العمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة مع بطلان الخلف فيه
اجماعا فالخلف في الوعيد جائز بما يعد كرما وان حينئذ يلزم الكذب في اخباره تعالى مع الاجماع
على بطلانه مشكل جدا فالحق ما اشرنا اليه سابقا من ان تحقق العفو فيه حقه يكون خارجا عن عموم
اللفظ والثاني بان مجرد احتمال العقوبة يكون زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع
الرجحان بالآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات الشائعة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال
تركها بل وقوعه في الجملة وبالنسبة اليها لا يعلم الا الله مفضيا الى الاجتراء الا ترى ان قبول التوبة
مع وجوبه عندكم وعزم كل احد عليها غالبا ليس باجتراء واذا جاز العفو عن الكبائر بدون
التوبة ففي الشفاعة اولى وقد قال الله تعالى استغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنوب
المؤمنين وتعم الكبائر وقال النبي (صلى الله عليه وسلم) ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فقبل قوله تعالى
لا تقبل منها شفاعة ولا تنفعها شفاعة الشافعين والضمير في منها ولا تنفعها للنفس
الثانية قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا بعد تسليم عموم الازمان والاحوال تختص
بالكفار جمعا بين الادلة هذا بعد تسليم يكون الكلام لنفي السلب لا لسلب العموم ثم لا
خفاء في ورود الشرع بالشفاعة وما حملها المعتزلة على طلب المنافع للمطيعين و
التائبين برفع الدرجات وزيادة المثوبات ويلزمهم ان لا يكون الشفاعة بمعنى طلب النافع

لا لاسقاط المضار فقط يلزم ان يكون من سأل الله زيادة كرامة النبي شافعا له وهو باطل وفاقا
واما الحمل على شفاعة الصغيرة او ما بعد التوبة فظاهر البطلان لعموم قول النبي صلى الله عليه وسلم
ادخرت شفاعتي الحديث ولان الصغائر مكفرة باجتناب الكبائر وترك العقاب بعد
التوبة عندهم واجب فليس للشفاعة كثير المعنى ثم الكبيرة هي التي تشعر بقلة الاكتراث بالدين
او التي خصت في كلام الشارع بالوعيد وقيل كل معصية فهي بالاضافة الى ما دونها كبيرة
وبالنسبة الى ما فوقها صغيرة وفي قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
يدل على ان الكبائر متميزة عن الصغائر بالذات لا بالنسبة والاعتبار لانه لا يتصور اجتناب
الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل والاظهر ذلك وقيل كما في رواية ابن
عمر رضي الله عنهما هي الشرك بالله تعالى والقتل بغير حق والقذف اي قذف المحصنة بالزنا والزنا
والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم والعقوق اي عقوق الوالدين المسلمين و
الالحاد في الحرم وقد يزاد كما في رواية ابي هريرة رضي الله عنه اكل الربا وفي رواية علي رضي الله تعالى عنه
(والظلم في الكعبة)
السرقة وشرب الخمر فصل والتوبة هي في اللغة الرجوع يقال تاب اذا رجع وفي الشرع هي
الندم عن المعصية لكونها معصية وتجديد ذلك لان الندم عن المعصية لاضرارها ببدنه
او اخلالها بعرضه او ماله لا يكون توبة واما الندم لخوف النار فهل يكون توبة فيه تردد مبني على ان
(او الطمع في الجنة)

ذلك هل يكون ندمًا عنها لقبحها او لكونها معصية او لا وكذا في الندم عنها لقبحها مع غرض
اخر يتقدا ايضًا
قال في شرح المقاصد والحق ان جهة القبح ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم
فتوبة والا فلا ثم صفة الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتمنى كونه لم يفعل وقيل
لا بد مع ذلك العزم على الترك في الاستقبال واعترض بان فعل المعصية في المستقبل
قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون او موت او غير ذلك وقد لا يقتدر عليه
لعروض آفة كخرس في القذف وشلل وجب في الزنا فلا يتصور العزم على الترك
لما فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار فاجيب بان المراد العزم على الترك
على تقدير الخطور والاقتدار هنا وقال في شرح المقاصد التحقيق ان ذكر العزم
انما هو لبيان والتقرير لا للتقييد والاحتراز اذ النادم عن المعصية لقبحها
لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار ولما قالت المعتزلة
بالدخول بل الخلود في النار بدون التوبة هونوا امرها حتى اعتقد عوامهم
انه يكفي في التوبة مجرد قول العاصي تبت ورجعت وخواصهم انه يكفي تحققا
لحقيقة التوبة
انه اساء وانه لو امكنه رد تلك المعصية لردها ولا حاجة الا الى سف الحزن
لان الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة
بل يبقى اعتقاد انه اساء او بحزنه لا بالبقى الثابت والا تحقق الحزن

في كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق وهي واجبة وفاقا لكن عندنا
سمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك وقالوا عقلا لما فيها
من دفع الضرر اي ضرر العقاب وكذا ثبوت القبول واجب عندهم عقلا حتى قالوا انه
فعند الاشاعرة سمعا ووعدا وعند المعتزلة عقلا
العقاب بعد التوبة ظلم واما عندنا فلانه لا وجوب على الله وهل ثبت سمعا قال في شرح المقاصد
نقلا عن امام الحرمين نعم بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التاويل وفي شرح
المواقف قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده لا يدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك
ويقبله وليس لاحد سواه ذلك والمصرح به في كلام المعتزلة وجوبها على الفور حتى ان اثم
التارك بتاخيرها ساعة مثلا حقه اذ يلزم بتاخيرها ساعة ذنب آخر تجب التوبة عنه وفي حواشي
ذكروا ان بتاخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين
اربع الاوليان وترك التوبة عن كل منهما وثلث ساعات ثمان وهكذا ثم سقوط العقوبة عند
التوبة
بحض عفو الله تعالى وكرمه وعند اكثرهم بمقتضى التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان
بمقتضى التوبة لبطلت بندم العاصي عند معاينة النار وورد بمنع كونه للقبح بل للخوف والحجج
او بثوابها   او بتوبته   كانه معارضة
الاكثرون بانه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها
دون الاخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السواء ولا يلزم تجديدها كلما ذكر الذنب لان
اسقوا بالتوبة

لانه قد اتى بما كلف به وخرج عن عهدة خلافا للقاضي منا والجبائي من المعتزلة زعما منهما انه لو
لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار والجواب
المنع اذ ربما يعرض عنها من غير رجوع اليها واشتهاء لها وابتهاج بها وتصح التوبة
عن بعض الذنوب خاصة اذ ليست التوبة عن المعصية الا الرجوع عنها والندم عليها والحق
ان لا يبعد ها وقد وجد ذلك ويكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال ان علم بتفاصيل
الذنوب لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا كما علم وحج
بانه مكلف بالتوبة في كل وقت مع امتناع اخطار الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكف
بخاطر آوردن بيعني
الاجمال لزم تكليف ما لا يطاق ثم انه قد يكفي في التوبة الندم كما في ارتكاب الصغائر الى خفية
وترك الامر بالمعروف وقد يتوقف تحققها على واجب آخر كرد المغصوب او بدله وكتسليم النفس
للحد في الشرب والقصاص في القتل عمدا فانه لا يصح التوبة مع ادامة اليد على المغصوب وقد يكون
ذلك الواجب الآخر معها ولا يتوقف تحققها عليه كحد الشرب والقصاص في القتل عمدا فقضا
الصلوة والارشاد من اضله والاعتذار على من اذاه كما في الغيبة ولا يلزم ذكرها انما يدل له
انما يلفظ على وجوه الحق بها ويجب الامر بالواجب والنهي عن الحرام قال في شرح المقاصد قد جرت
عادة المتكلمين بايراد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في علم الكلام مع انها بالفروع اشبه

وكانه اتباع لها الى التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية وبهذا يظهر وجه ايرادهما في فصل
التوبة والدليل على وجوبهما من غير توقف على ظهور امام كما يزعم الروافض الكتاب والسنة
والاجماع وينوب الامر بالمندوب والنهي عن المكروه وانما يندب ويجب بشرط العلم
الفاعل بوجه المعروف من انه مندوب او واجب عيني او غير مضيق او موسع عين او
او مخير او كفاية
كفاية وبشرط العلم بوجه المنكر بالجملة بشرط العلم بما يختلف باختلاف حال الامر والنهي
من انه حرام او مكروه
ليقع على ما ينبغي وبشرط تجويز التاثير بان لا يعلم قطعا عدم التاثير قطعا لئلا يكون عبثا
وكتشغال بما لا يعني وبشرط انتفاء المفسدة والمضرة التي اكثر من ذلك المنكر والضرر
المحترز عنه يكفي فيها الظن ولا يختص الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالولاية بل يجوز للآحاد الرعية
بالقول والفعل الا ما يقتضي الانصب القتال فيختص بالولاة حرزا من الفتنة ولا يختص
بالمجتهد بل يجوز للعوام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا ما يفتقر اليه ولا يستوي فيه
ادراكه الخاص والعام بل يختص دركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول
الى اهل الاجتهاد ولا من يكون وما لا يرتكب شيئا بل من راه مشتغلا به يرتكب شيئا ان علم ان
ينهى عنه لان ترك المنكر ونهيه عنه فرضان متميزان ليس يفوت احدهما ان يفوت الآخر وهو
فرض كفاية يسقط بقيام البعض عن الباقين وهو الابتناء القول بانه فرض على الكل لان

لان المذهب انه فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل البعض نعم اذا نصب لذلك
احد تعين عليه ولا دلالة لقوله تعالى عليكم انفسكم على نفي الوجوب فان المعنى على ما صرح به
المفسرون احفظوا انفسكم باداء الواجبات وترك المنهيات وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر
ولا اكراه في الدين منسوخ بآية القتال فصل في حقيقة الايمان وهو في اللغة التصديق
اي في عرف اللغة كما بين في شرح المقاصد من ان افعل من الامن للصيرورة او التعدية
بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن او جعل الغير امنا من التكذيب والخلاف وفي الشرع
تصديق النبي فيما علم مجيئه به بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلم العامة من غير افتقار
الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي التصديق
بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم اجمالا وانما يحتاج الى التفصيل تصديقا عند ملاحظة التفاصيل
والاكثرون على انه لا بد في الايمان مع ذلك من الاقرار باللسان وهو المحكي عن ابي حنيفة رضي الله عنه
لكونه شطرا منه وركنا
فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول
الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ شرط
لاجراء الاحكام عليه في الدنيا وكثير من السلف على انه التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل
بالاركان ومع هذا لا يخرج بفوت العمل عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلوده في النار

في النار وهو مذهب جميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي رضي الله عنهما
اشكال الا ذكرنا مع جوابه بقوله فان قيل كما يأتي عن قريب خلافا للمعتزلة فانه عندهم يخرج
تارك العمل من الايمان ولا يدخل في الكفر وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين الا انهم اختلفوا
في الاعمال فعند بعضهم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند بعضهم فعل الطاعات واجبة
كانت او مندوبة خلافا للخوارج فان تارك العمل عندهم خارج عن الايمان داخل في الكفر فان
قيل كيف لا ينتفي الكل يعني الايمان بانتفاء الجزء يعني الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف
حقيقة قلنا المراد ان الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة والنجاة من
لا يصح عند الاشعري واتباعه
النار وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق
لا عند ابي حنيفة
مع الاقرار والعمل فالاول لا ينتفي بانتفاء العمل بخلاف الثاني ثم ان لنا مقامات الاول
ان الايمان فعل القلب دون مجرد اللسان الثاني انه التصديق دون المعرفة الثالث ان الاعمال
ليست داخلة فيه بحيث ينتفي بانتفائها اما الاول فلان الدليل على انه فعل القلب قوله تعالى اولئك كتب في
قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم
وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وفي الحديث اللهم ثبت قلبي على دينك وقد يدخل اهل الجنة
الجنة واهل النار النار ثم يقول الله تعالى اخرجوا من النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من الايمان

وقد يستدل بانه لو فرضنا عدم وضع لفظ الايمان لمعنى وفرض وضعه لمعنى اخر لم يكن التلفظ
به مؤمنا قطعا ومن يقول ان الايمان مجرد اللفظ لا يعني ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف
كيف كانت بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب اية الفاظ كانت وباية حروف
بحسب نفس الامر عربية او لا دون القيل
كانت من غير ان يجعل التصديق جزءا منه والحاصل انه اسم للفظ دون المجموع والحق ان في عهد
النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده كانوا يكتفون بكلمة الشهادة وقد صح عنه صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم قلنا الاكتفاء
انما كان في حكم الدنيا من عصمة الدم والمال كما قال عليه السلام فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم
واموالهم وانما النزاع في حكم الآخرة والمقام الثاني ان حقيقة الايمان في اللغة التصديق و
الاذعان والقبول المعبر عنه بالفارسية بكرويدن وباور داشتن وراست كوى دانستن على ما شهد به
النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ومقابلة الانكار والتكذيب وينافيه الرد
والجحود لا مجرد العلم والمعرفة الحاصل بالرفع على انه صفة المجرد لبعض الكفار من غير تصديق
واليقين
عنادا واستكبارا كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان
فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما
الله بغافل عما يعملون وقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ويقابله الجهل والانكار

بل جعل الاقرار على التصديق شرطا بخويه
القيد الذي هو الكلام الدال على التصديق فانهم بخويه
ولما احتج المخالف بان النبي ومن بعده يكتفون بالشهادة فقد يحتج انه ما امرت الخ وهذا يدل على كون الايمان اقرارا ايضا فاجاب بقوله والاكتفاء الخ
كان قول المصنف وحقيقة الايمان عطف على المنصوب في قوله والدليل على انه فعل القلب وقوله يعرفونه كما يعرفون الخ وقوله وجحدوا بها الخ خبر قوله والدليل بخويه
المراد بمجرد العلم الخالي عن الاذعان

والتسليم فلو كان الايمان مجرد العلم والمعرفة لحكم بايمان الكفار وقد وقع في عبارة السلف مكان
لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد والمراد العلم المقصود في الخبر بكرويدن
يدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه الايمان معرفة والمعرفة تسليم
والتسليم تصديق ولم يغيره في الشرع على لفظ الايمان والتصديق نقل من معناه اللغوي الى معنى اخر
لما كانوا يسألون من غير استفسار على ان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل وانما
الاحتياج الى بيان متعلقه اي ما يجب الايمان به اذ قد خص متعلقه بامور مخصوصة ثبت في حق
بعض التفصيل ولذا جاء في جواب من قال للنبي صلى الله عليه وسلم اخبرني عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
الى جبرئيل
وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن من غير بيان لمفهومه معناه عندهم ثم قال هذا جبرئيل عليه السلام
اتاكم ليعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا
كالعلم فكيف منقولا
فان قيل ان الايمان مأمور به فيلزم ان يكون فعلا اختياريا ولو كان بالمعنى اللغوي اعني التصديق
لا تقارن معارضته للادلة الدالة على كون حقيقة الايمان التصديق بخويه
المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن وباور كردن لم يكن فعلا اختياريا لان التصديق كيفية
نفسانية وذلك لانه من اقسام العلم والعلم من الكيفيات النفسانية كما سبق قلنا البين معنى كون
المأمور به مقدورا او اختياريا ان يكون من مقولة الفعل التي هي معناه هو ان يصح تعلق القدرة
به ويقع كسبه بالاختيار ومباشرة الاسباب وان لم يكن فعلا بل كان في نفسه كيفية كالعلم

٨/ و هذا مبني على تفسير النظر بالترتيب الحاصل اي الهيئة الحاصلة المقرونة المرتبة والاولى الحق الذي ذكره المصنف اول الكتاب ليبني على مقولة الكيف

كالعلم انه لا اراد الا هو والنظر كالنظر ما ذا في السموات والارض او غيرها اي غير الكيفية وفي بعض

النسخ غيرها وهو الظاهر اي غير الكيفية والفعل من الوضع كالقيام والقعود والانفعال

كالتسخن والتبرد والحركات والسكنات كالتحرك والتردد كالصوم الى غير ذلك ومع

هذا فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الامور به كما زعمه

مامورا به مقدورا مثابا عليه لا ينافي كون ذكيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته وقوته اختيارا شرعيا

متوقف الاعتقاد وهذا مبني على انه لولزم كون المامور به هو الفعل بمعنى التاثير جاز ان يكون

معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه كما في سائر الواجبات فغاية الامر انه يشترط كون لا الامر بنفسه كما في التقرير الاول فليتدبر

التصديق المامور به حاصلا بالاختيار ومباشرة الاسباب فان التصديق قد يكون با

لكسب ومباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجه الحواس وما اشبه

ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمامور به يجب ان يكون

من الاول وأما انه معنى غير ما جعل في المنطق مقابلا للتصور وفسر اي ما جعل في المنطق

مقابلا للتصور بالمعنى اللغوي بكرويدن او ردّ عليه بان المعنى المعبر عنه بكرويدن امر قطعي

وهو التصديق البالغ حد الجزم مع ان التصديق المنطقي يعم الظن بالاتفاق فلا المنطقي ايضا اخص منه بالمعنى تفسير الايمان فالتصديق في

وعلى ما ذكر فالتصديق الخالي من الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للكفار

ان التصديق المعتبر هو كفتن بكرويدن وشرط فيه ان يكون حاصلا بالكسب والاختيار

كما للسوفسطائي بوجود النهار وبعض الكفار بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون تصديقا

بل يكون تصورا او يكون واسطة بينهما وعلى ما ذكرنا بحصل اليقين المقارن للاذعان والقبول

لكن بلا كسب واختيار لا يكون ايمانا شرعيا فيلزم ان لا يكون تصديق الملائكة بما القي اليهم

والانبياء عليهم السلام بما اوحي اليهم والتصديق بما سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم او وقع

في قلوبهم عند مشاهدة المعجزة كله مكتسبا بالاختيار او يكونوا بعد مكلفين بتحصيل ذلك

بالاختيار وهذا محل موضع التامل وربما يناقش في امكان حصول اليقين بدون الاذعان

وفي كون بعض الكفار مستيقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم غير مصدقين به وكذا في

ان كفرهم مبني على عدم التصديق به لا انه مبني على عدم الاعتبار به بناء على ظهور الامارات

الانكار منهم من الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن الامتثال الاوامر وعن قبول

الاحكام والاظهار عن التكذيب باللسان ونحو ذلك من موجبات الكفر مع تصديق

القلب كمن صدق به ومع ذلك سجد للصنم واذا فرغت عن المقام الثاني فاعلم انه شارعا

في المقام الثالث انه لما ثبت ان الايمان اسم للتصديق ولا دخل للعمل فيه ان الناس قد يؤمر بعد

اثبات الايمان لشمول يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام ونحو ذلك قوله تعالى يا ايها الذين

امنوا لا تقدموا الاية فان العمل قد يعطف عليه اي على الايمان والعطف يقتضي المغايرة

مثل قوله تعالى امنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا وانه قد يثبت عنه مثل الذين

امنوا ولم يهاجروا وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الاية الى غير ذلك وان الايمان فات الاقتتال نفي ...

شرط صحة العبادة والشرط غير المشروط وان من صدق واقر قبل ان يعمل يؤمن ظاهر كل

من ذلك في الاعمار غير داخلة في حقيقة الايمان وذلك ظاهر لا يحتاج الى البيان فما اطبق عليه

كثير من السلف كالشافعي والمالكي وغيرهما رضي الله عنهم اجمعين من انه اسم للتصديق و

الاقرار والعمل اراد والايمان الكامل المنجي كما لا ما هو الاصل وكمال النجاة او المطلق

كما في ان الاقرار ركن زائد لا يفوت الايمان بفوته فضلا عن العمل والمعتزلة لا يكر

الاطلاق الايمان على مجرد التصديق بالامور المخصوصة المبينة في الحديث وذلك الاطلاق اسم على معناه اللغوي

كما في الايات المذكورة فلا ترد تلك الايات عليهم ولكنهم يدعون النقل الى معنى شرعي هو الاتيان

من فعل الطاعات وترك المعاصي لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء

ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة اي ذلك المذكور من اقامة الصلاة وغيرها

هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فكلام

المصنف فيه من الاية ولا يخفى لطف هذا والاسلام هو الايمان كما سيأتي في الفصل اللاحق فيكون الاعمال هو الايمان

ولقوله تعالى عطف على قوله لقوله تعالى وما امروا الاية انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم

وجلت قلوبهم الى قوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا ولقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم

اي صلاتكم الى بيت المقدس فلنا نجوز ان يكون لفظ ذلك في الاية الاولى اشارة الى الاخلاص او في قوله مخلصين له الدين

التدين والانقياد وما سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا اولى من جعله اشارة الى الجملة ما سبق عطف تفسير

لان ذلك مفرد مذكر الاية في قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك

الدين القيم معناه ان التدين بكون الشهور اثني عشر اربعة منها حرم والانقياد لذلك هو الدين

المستقيم كذا في شرح المقاصد وان في الاية الثانية ان الدين عند الله الاسلام ان الدين المعتبر

دين الاسلام بحذف المضاف للقطع بان الدين هو الملة والطريقة التي جاء بها اي اتى به

لا النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون نفس الاسلام الذي هو صفة المكلف ويجوز ان لا يكون الاسلام غير

الايمان كما سيأتي وان يراد بقوله انما المؤمنون الاية المؤمنون الكاملون وان يكون الايمان في قوله ولا اطلاق الاسلام بتجويز

قوله تعالى وما كان الله الاية مجازا في الصلاة لظهور العلاقة وهو كون الصلاة من شعب الايمان

وغيره وشرطه ... ويراد التصديق بوجوبها او يكون على حاله في التوجه الى بيت المقدس

المقدس واما ما نقل من قوله عليه الصلاة والسلام لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن حيث نفى الايمان عمن لم يترك الزنا

فتغليظ ومبالغة في الوعيد للمعارضة بمثل قوله صلى الله عليه وسلم وان زنى وان سرق ونحو ما

يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون مما يدل على ان الايمان بمعنى التصديق يجامع الشرك وفي

رد للمعتزلة حيث قالوا الايمان الاول ... يجامع الشرك ونفي الايمان الشرعي ولا يجامع الايمان الشرعي بجامع الشرك ونفيه فيخرج من الشرك كله

لا يخرج من الايمان الاول فتم به ايمان شرعي بتجويز

جواب عن سؤال تقريره لو كان الايمان هو التصديق لكان المصدق الذي يسجد للصنم والقي المصحف في القاذورات مؤمنا

ونفي الايمان الشرعي وكذا قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم

بمؤمنين فمعنى التصديق بالله وحده كما في الآية الأولى وهو غير كاف بالاتفاق وبالثاني

فقط كما في الآية الثانية وهو محض النفاق والكفر عند سجدة الصنم والقاء المصحف في

القاذورات مع تصديق القلب بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ليس لكونه اخلالا بالعمل حتى يكون

عنه كما هو الايمان الذي

دليلا على ان هو والاعمال جزء من الايمان لانتفاء جزئه وحكم بالكفر فان المؤمن عندهم

لا يدخل في الكفر بترك العمل وانما يخرج من الايمان نعم لو انتفى دليله فانما يكون للخوارج بل

لان الشرع جعل بعض المعاصي امارة للتكذيب والامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف

وشرب الخمر مع عدم الاستحلال ومرتكب الكبيرة مع الاتفاق على انه فاسق فانه عنده مؤمن لتصديقه

بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وعندهم ليس بمؤمن ولا كافر ولان لبعض احكام المؤمن كعصمة

الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة والصلاة عليه والغسل والدفن في مقابر المسلمين و

بعض احكام الكفار كعدم اهلية الامامة وعدم اهلية القضاء والشهادة فجعلوا المنزلة بين

المنزلتين وهذا انما يتم لو كان ما جعلوه احكام الكافر خواص التي لا يتجاوزه الى المؤمن كما ان احكام

المؤمن وهو ايضا من التنازع وكما بين الامامين وانما ذكره لدفع توهم ان المراد بمنزلة بين المنزلتين

منزلة بين الجنة والنار فزعموا ان هذا المتفق عليه وهو الفسق وترك المختلف فيه وهو الايمان والكفر

٧ وهو على الواسطة ثم
بين الكفر والايمان وانما الاتفاق
شرح على فسقه واين هذا من ذاك

والكفر فان الامة اجمعت على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفت في كونه مؤمنا

او كافرا او منافقا فاخذ بالمتفق عليه وهو الواسطة وترك المختلف فيه وزعم بانه

ترك المجمع عليه بين المؤمن والكافر فانهم اجمعوا على انه اما مؤمن او كافر واخذ بما لم

يقل به احد فلم ينفصلوا عن الاتفاق وعند الخوارج هو ان مرتكب الكبيرة كافر بل عند جمهورهم

جميع المعصية كفر تمسكا بظواهر النصوص الواردة تغليظا في الوعيد مثل قوله تعالى في تارك

الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين وقوله عليه الصلاة والسلام من ترك الصلاة متعمدا

فقد كفر وبظواهر النصوص القاطعة باختصاص العذاب على الكفار مع ثبات الادلة

على ان الفاسق يعذب كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزي اليوم والسوء

على الكافرين فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وقوله ومن ظواهر

النصوص اشارة الى الجواب اجمالا كانه تعالى قال تغليظا وتهويلا كذلك بل فيها نوع تفصيل

ونحو ذلك كالآيات الدالة على ان الفاسق مكذب بالقيمة ولا شك ان المكذب بها

كافر كقوله تعالى واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها

وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون وقيل هو منافق لان عصيانه

دليل كذبه في دعوى التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم لكن ادعى انه يعتقد انه في هذا

الحجية ثم يدخل فيه فيها ورد بالمنع لجواز ان يرجو الرحمة ويأمل توفيق التوبة

او يلتهي عن اجل العقوبة بعاجل اللذة بخلاف حديث الحجة واما حديث الكذب

والخيانة من علامات النفاق لقوله عليه الصلاة والسلام آيات المنافق ثلث فمحمول على

التغليظ بالذم ومعناه من اخلف ما لم يكن منافقا في الدين واذا تاملت فحال

الفاسق على عكس حال المنافق لانه يخفي حسناته ويظهر سيئاته **فصل** في الاسلام

الاجماع على ان كل مؤمن مسلم وبالعكس ولا يتميز بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم ولا مسلم

ليس بمؤمن وهذا هو المراد بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير ولو كانا

متغايرين لكان لاحدهما في الدنيا والآخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعا للاجماع

على ان حكمهما واحد ومعنى آمنت بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم صدقته ومعنى اسلمت له

سلمت ولا يظهر بينهما كبير فرق لان مرجعهما الى معنى القبول والاذعان والاعتراف

والانقياد ولكن التغاير بحسب المفهوم فيهما في الجملة فلا ينافيها فانما مثل قوله تعالى ان المسلمين

والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات وقوله وما زادهم الا ايمانا وتسليما يصح ان العطف

يكون على طريق التفسير ولا خلاف في الاسلام على الاستسلام والانقياد الظاهر

ثبت مع نفي الايمان كقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا

اذا وعد خلف واذا حدث كذب واذا اؤتمن خان
ديانه اكبرت اي المعنى انه شبيه بالمنافق
في انه اظهر خلاف ما ابطن او انه منافق في العمل
لا الايمان ولا يعتد بالاول

اسلمنا واما الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر فلا يتصور انفكاكه عن الايمان ولا انفكاك

الايمان عنه ولكن المشهور ان الايمان من شرائط الاسلام يعني احكام الشرع

ويقع في بعض الروايات وفي الحديث الايمان ان تؤمن بالله والاسلام ان تشهد ان

لا اله الا الله مع انه فسر الايمان بما فسر به الاسلام كما قال صلى الله عليه وسلم للقوم وفد

عبد القيس اتدرون ما الايمان بالله وحده قالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة ان لا اله الا الله

وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم واقام الصلوة وايتاء الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من

المغنم الخمس فعلم ان حديث المتن لا يدل على تغاير الايمان والاسلام شرعا ثم ان مذهب

الاشاعرة والمعتزلة والمحدثين من الشافعية وكثير من العلماء ان الايمان يزيد وينقص وهذا بخلاف

ما ذهب اليه الجمهور كابي حنيفة واصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين في شرح

المقاصد فانهم على ان الايمان لا يزيد ولا ينقص لما انه التصديق البالغ حد الجزم واليقين

ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان لان ذلك انما يكون باحتمال النقيض وانما تفاوت الاجمال

والتفصيل فالتفاوت قلة وكثرة لا يتفاوت على تقدير جعله اسما للاعمال لانه لا يزيد ولا

ينقص لانه لا يتجزى فوق الكل وكذا ايمانه ونحو ذلك بالزيادة والنقصان في ان اجل

لا يستكمل الايمان بالزيادة على ما لم يكمل بالانتفاء ... بانتفاء
العدم

شيء من الاعمال او الترك لا على ما يقول بعض ان شرع ما ابلغ التصديق كما هو مذهب السلف
الا ان الزيادة والنقصان على هذا ليس في الايمان لان في اصله ورد بان اليقين ايضا يتفاوت
قوة وضعفا فان لليقين مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات وكون التفاوت
راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند الحصول وزوال التردد التفاوت
بحاله وكفاك قول الخليل عليه السلام مع ما كان له من التصديق ولكن ليطمئن قلبي
على ان القول بان المعتبر في حق الكل هو اليقين وانه ليس للظن الغالب الذي لا يخطر
معه النقيض بالبال حكم اليقين محل نظر كذا في شرح المقاصد ورد ايضا بان ايمان
احاد الامة لا يساوي ايمان الانبياء والاولياء قطعا فلم لم يتفاوت سلمنا لكن ذلك
وبانه ظاهر الكتاب والسنة قبول الزيادة والنقصان واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا
فقد زادتهم ايمانا لم يقل كقوله تعالى ويحرره ابهاما لان المعنى اذا تليت عليهم اياته زادتهم
تصديقا بان في الكتاب ما يدل على قبول الايمان الزيادة والنقصان والنقص لم يرد له
ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما فاما الذين
امنوا فزادتهم ايمانا وفي الحديث ان الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى
يدخل صاحبه النار وعن عمر رضي الله عنه لو وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة

الامة لرجح به والحمل على الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات فيفضل النبي
صلى الله عليه وسلم من عداه بدوام تحصيل تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك وبحسب الاعداد فانه
التصديق لما هو خلاف بقي يتبع النبي صلى الله عليه وسلم متواليا على التراخي فثبت للنبي صلى الله عليه وسلم
اعلام من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر وما يقال من ان حصول المثل بعد انعدام
الشيء لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك
او على الزيادة بحسب زيادة المؤمن به من حيث ملاحظة التفاصيل فان الايمان واجب اجمالا فيما
علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة
فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا او بحسب زيادة الاثار والانوار في القلب فانها تزيد
بالطاعات وتنقص بالمعاصي تكلف لا يصار اليه الا ان ثبت ان التصديق في نفسه
لا يقبل التفاوت ثم كثير من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين والمجتهدين ... سئل
سعيهم على صحة الاستثناء في الايمان بانه يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى تأدبا بآداب الله
الامور الى مشيئة الله تعالى وتبركا بذكر الله تعالى وترددا في انها هل هو ايمان النجاة ايمان
الموافاة وهو ايمان ان ختم عليه لا في ايمان الناجز وهو الايمان الثابت في الحال وذلك
لان العبرة بايمان الموافاة لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان بل بمعنى انه المنجي وانه

كان الناجز ايمانا ثابتا اعتنوا بالاول وقرنوه بالمشية ولم يقصدوا الشك
في الايمان الناجز وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت الايمان وتحققه في الحال ولا الجزم
بالثبات عليه في المال الا انه يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيربط ايمان
الموافاة الا ان يشاء الله تعالى جعل الله تعالى حياتنا اليه ومماتنا عليه بالنبي واله صلى الله عليه وسلم
وكذا الكفر والسعادة والشقاوة فالمعتبر منها بمعنى المهلك والمنجي ما كان عند آخر
الحياة والاكثرون على منعه وعليه ابو حنيفة واصحابه لايهام الشك في الحاضر
فصل المجمعون على صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا والاخرة لصدق
التعريف عليه وعلم الدليل على اشتراط ان يكون التصديق المعتبر في الايمان مستندا
الى الدليل وانما هو الاعتقاد الجازم المطابق بل يكفي بالمطابقة ويحتمل الظن
الغالب الذي لا يخطر معه النقيض واحتمالا كما سبق فان قيل نحن لا ننفي
كونه ايمانا وتصديقا لكن ندعي انه لا ينتفع به بعد لزم ايمان اليائس فانه عدم
نفع ايمان اليائس معلل بان العبد لا يقدر على ان يستدل بالشاهد على الغائب
وهذا مشترك فكذا القياس على ايمان اليائس وانا نسلم صحة القياس في الاصول فاسد
لان العلة لعدم نفع ايمان اليائس كونه ايمانا دفع عذاب لا لما ذكرتم ولا نزاع فيه

إنما ذلك هو أنه للقول بمشيئة الله تعالى جريا على مقتضى قوله ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا صح

ايمان المقلد

يبق للعبد قدرة على التصرف في نفسه والاستمتاع بهما فيجعلوا ايمان المقلد فانه توجه
اليه تعالى وابتغاء لمرضاته من غير الجاه ولا قصد دفع للعذاب ولا انتفاء قدرة على التصرف
في النفس واما المانعون لصحة ايمان المقلد فمنهم المعتزلة فانهم يشترطون في كل مسئلة
من الاصول التمكن من اقامة الحجة والاقتدار على مجادلة الخصوم ودفع الشبهة وحل ما يرد
عليهم من الاشكال ولم يحكموا بايمان من عجز عن ذلك قالوا الواجب هو العلم وهو لا يكون
الا بالضرورة او الاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل ورد بانه لا نزاع في وجوب
النظر والاستدلال بل في ان تارك هذا الواجب يوجب عدم الاعتقاد والتصديق
على انه ربما يقال ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق ولا عبرة
بانضمام التوسيل بعد حصول المقصود والشيخ الاشعري يشترط ابتناء الاعتقاد في كل
مسئلة من الاصول على دليل عقلي وان لم يقدر على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم
ودفع الشبهة حتى لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا عنده ولذا هذا نسب المتأخرون من المعتزلة
حيث قالوا الخلاف يعني نشأ في شاهق جبل مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض
فاخبره انسان بما يجب عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر
واما من نشأ في دار الاسلام وفي الصحابة ... حال النبي صلى الله عليه وسلم

وما اتى به من المعجزات فمن اهل النظر والاستدلال وان لم يقدر على التعبير عنه ومحاجة
الخصم فلا خلاف في صحة ايمانه وقال بعضهم انه وجوب النظر انما هو في حق البعض من العقلاء
واما العاجز عن النظر في الادلة وتميز مراتب الشبه كالعوام والعبيد والنسوان فلا يكلف
الا تقليد الحق والظن الصائب ولا يكلفون النظر او يكلفونه سماع الدلائل الدلائل
الظاهرة التي تتسارع الى الافهام فان فهمها كفاهم وهم اصحاب الجمل ولا يكلفون
تلخيص العبارة ولا يمكنهم الوقوف عليها فلا يكلفونه اصلا وانما خلقوا لانتفاع
المكلفين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب الجمل كما قال
في شرح المقاصد هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها اهل الملة ولا يدخل في الاختلافات
بل يعتقد ان ما وافق منها تلك الجمل فحق وما خالفها فباطل وتلك الجمل هي ان الله
تعالى واحد لا شريك له ولا مثل وانه قديم وما سواه محدث وانه عدل في قضائه
صادق في اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم ما لا يطيقون وانه
وانه بعث الرسل وانزل الكتاب وان الرضاء بقضائه واجب والتسليم لامره لازم
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن الى غير ذلك من العقائد الاسلامية انتهى وليس الخلاف
في اجراء احكام الاسلام بل في انه هل يعاقب عقوبة الكافر فقال الكثيرون نعم لانه

لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر وجهل فتوى تعالى ولا تقولوا لمن القى
اليكم السلام لست مؤمنا وقول النبي صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل
قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض ذوي التحقيق منهم انه وان
كان جاهلا لكنه مصدق فلا يليق ان يعاقب عقوبة الكافر كذا في شرح المقاصد والكفر عدم
الايمان عما من شانه وهذا يعني عدم التصديق بالنبي صلى الله عليه وسلم في بعض ما علم مجيئه
بالضرورة وهو يعم كلا من خلا عن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في شيء مما علم مجيئه به بالضرورة
واتى خلافه مكذبا به وانكارا ايضا من فسره اي الكفر بالجحد بما افترض عليه واتى فسر الجحد
بالجهل لعله انعكس لان كثيرا من الكفرة عارفون بالله تعالى مصدقون به غير جاحدين
وان المراد بالجحد والجهل اعم من ان يكون بوجوده او وحدانيته او شيء من صفاته وافعاله
واحكامه لزمه تكفير كثير من اهل الكلام المخالفين في الاصول لاهل الحق فان اجيب بانه
اراد الجهل اي عدم التصديق بما علم اي بشيء مما علم قطعا انه من احكامه لزم جماله الى تفصيلا
لم يطرد ولم ينعكس بل ربما يكون اخص من التعريف بعدم التصديق بالنبي صلى الله عليه وسلم
لشموله الكفر بالله من غير توسط النبي ككفر ابليس كذا في شرح المقاصد والتكفير ببعض
الافعال كاستخفاف بالشرع او الشارع او القاء المصحف في القاذورات او شد الزنار

بالاختيار مع بقاء كمال التصديق اذ مرجع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك
الافعال التي هي كفر اتفاقا فيبتنى على جعل الشارع بعض المحظورات علامة التكذيب
فيحكم بكفر من ارتكبه لوجود التكذيب عنده وانتفاء التصديق عنه كالامور المذكورة
وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر وكذا جعل النار ويلات في الاصل علامة التكذيب كتأويل بعضهم
ما علم قطعا في الدين انه على ظاهره كالنصوص الواردة في حشر الاجساد فتاويله
كفر بخلاف البعض ومما يتفرع على ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فهو ان اظهر الايمان
خص باسم المنافق وان سبق اسلامه فباسم المرتد وان اعتقد تعدد الالهة فباسم
المشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان تدين ببعض الاديان والكتب السماوية
المنسوخة فباسم الكتابي كاليهود والنصارى وان اعتقد استناد الحوادث الى
الزمان فباسم الدهري وان نفى الصانع فباسم المعطل وان اعترف بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم
واظهر شعائر الاسلام وابطن عقائد هي كفر اتفاقا فباسم الزنديق على ما ذكر انما يعلم
الفرق بينه وبين المنافق والمجوسي مما ان من كان مخالفا للحق وكان من اهل القبلة
ليس بكافر ما لم يكذب بشيء من ضروريات الدين كحشر الاجساد وحدوث العالم ونحو ذلك
مما علم قطعا انه من الدين وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده لم يكونوا يفتشون

چون طالع ز خود داری بهر به اگر طالع نباشد گو هنر باش

يفتشون عن العقائد ولو توقف صحة الاسلام عليها لكانوا يفتشون عنها واللازم منتف
قطعا فكذا الملزوم وعورض بالسكوت عن الاصول التي هي من ضروريات الدين وعدم
التفتيش عن عقائد المؤمنين فيها والجواب اذ ذاك انما كان لشهرتها بحيث لا تحتاج الى البيان
كحشر الاجساد وتظهر سواد الاهل كحدوث العالم بخلاف الاصول الخلافية فان الحق فيها تحتاج
الى زيادة نظر وتامل والكتاب والسنة قد يشتملان على ما يخيل معارضا لما عليه اهل الحق كما تقدم
مخالفا الحق فيها كفر الاحتياج الى البيان فالشيعة والمعتزلة يكفرون باكثر عقائد المخصوصة
باهل السنة والجماعة كالقول بزيادة الصفات وجواز الرؤية والخروج من النار وبخلق الشرور
والقبائح بخلق الله وارادته وبجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب ولذا ترى الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
تحذر من كونها من الا ملا والفسق هو الخروج عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة وقد عرفناه في شرح
ينبغي ان تقيد بعدم التاويل للاتفاق على ان الباغي ليس بفاسق والاصرار على الصغيرة بمعنى
الاكثار منها سواء كانت من نوع واحد او انواع مختلفة واما اعتقاد حل المعصية صغيرة
كانت او كبيرة فكفر وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها هينة من غير مبالاة وتجري مجرى
المباحات والالحاد ما ثبت بقطعي كذا في شرح المقاصد والبدعة مخالفة اهل الحق وهم اهل السنة
والجماعة في العقيدة وحكمها البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن واللعن

٢٢٢

وكراهة الصلاة خلفه وحكم الفاسق انه فيما يجب بشرائطه الحد والتعزير في غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية ومنهم من جعل الخلافة في بعض الفروع لحواز النكاح بدون الولي والصلاة بدون الفاتحة منها ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هي المحدثة في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين رضي الله عنهم ولا دل عليه دليل شرعي ومنهم من يزاد كل امر لم يكن في عهد الصحابة وانه لم يكن دليل على قبحه ومن ههنا جاء ان كون البدعة حسنة

فصل في الامامة لا نزاع في ان مباحثها بعلم الفروع اليق لرجوعها الى القيام بالامامة الذي هو من افعال المكلفين الا انه لما شاعت بين الناس فيها اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من فرق الروافض والخوارج ومالت كل الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحقها المتكلمون بابحاث الكلام كذا في شرح المقاصد ثم قال الامامة رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا

٢٢٣

نائبا عنه على الاطلاق فانه لا يعم الامام ثم نصب الامام بعد انقراض النبوة واجب على الخلق سمعا للاجماع حتى ان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين جعلوه من اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلى الله عليه وسلم ولكونه يتعلق به ما وجب من اقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيش للجهاد وغير ذلك من منافع لا تتم الا به وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط ولهذا ورد بان هذا العقل انما يوجب الوجوب بمعنى كونه من مقتضيات العقول ولكن الكلام في الوجوب بهذا المعنى ولا يوجب الوجوب بمعنى استحقاق تارك الله والعقاب في حكم الله تعالى مع ان الكلام فيه واحتجوا على علم وجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله تعالى في الجملة مذهبهم بانه لو وجب عليه تعالى لما خلا زمان من الازمنة من امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة مانع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء وعلى الله تعالى عند الشيعة لكونه لطفا محضا محصلا للمعرفة الواجبة وكون نظر العقول غير كاف فيها مقربا الى الطاعة باعث على الواجبات مبعدا عن المعصية بالنوع المخصوص ورد كون اللطف واجبا كما مر ورد بانه لا وجوب على الله تعالى ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف اخر مقامه كالعصمة فلم لا يجوز ان يخلو زمان الناس عنه معصومين مستغنين عن الامامة وبانه يتضمن المفاسد

وكذا عقب موت كل امام نص

عند بعض المعتزلة لما فيه من دفع الضرر ودفع الضرر واجب عقلا

عطف على الخلق

٢٢٤

وان قلت فلا يكون لطفا محضا على انه لو سلم عدم تضمن المفاسد فكان اللطف في ظهوره وكونه قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام فلم يجب اذ لو وجب لا ظهره ويقول الخوارج انه لا يجب اصلا لما فيه من اثارة الفتنة لان الاراء مختلفة فيميل كل حزب الى واحد وتهيج الفتن وتقع الحرب وما هذا شانه لا يجب بل ينبغي ان لا يجوز الا ان احتمال الاتفاق على الواحد او وجب الجواز فاسد لقيام الدليل كما مر ولان فتنة عدمه اشد من فتنة النزاع في تعيين الامام بل فتنة النزاع في تعينه بالنسبة الى مفاسد عدمه ملحقة بالعدم ويشترط فيه التكليف لان غير العاقل قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغي والحرية لان العبد مشغول بخدمة السيد عن وظائف الامامة مستحقر في اعين الناس لا يهاب عنه ولا يمتثل امره والذكورة لان النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحروب والعدالة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه والظالم يختل به امر الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية واما الاكتفاء بظاهر حال المجهول والشجاعة لئلا يجبن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم والاجتهاد في الاصول والفروع ليتمكن من القيام بامر الدين واصابة الراي في تدبير الامور لظهوره الاحتياج اليها

الامام

على الوجوب

اي سمعا عندنا وعقلا عند المعتزلة

لا فاسق

للدفع الشبه

٢٢٥

اليها ولم يشترط بعض المتكلمة بعضهم لقدرة اجتماعها في شخص وجوز الاكتفاء منها بالاستعانة من الغير بان يفوض امر الحروب ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستفتي المجتهدين في امور الدين ويستشير اصحاب الراي الاصابة في امور الملك ويشترط باتفاق كونه قرشيا اي من اولاد نضر بن كنانة لقوله عليه السلام الائمة من قريش وليس المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعين الامامة الكبرى ولقوله عليه السلام قدموا قريشا وقوله صلى الله عليه وسلم الولاية في قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره ولانه لشرف النسب وعظم قدره في النفوس اتم في جمع الاراء واجتماعها وبذل الطاعة والانقياد وخالفت الخوارج واكثر المعتزلة في اشتراط كونه قرشيا لقوله عليه الصلوة والسلام اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بحمله على غير الامام ممن يجعله الامام اميرا جمعا بين الادلة ثم ما ذكرنا في باب الامامة انما هو على الاختيار والاقتدار واما عند العجز والاضطرار وعدم من يصلح لذلك من قريش وغلبة الاقتدار على نصبه لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة فلا كلام في انه يكفي ذو شوكة نصبه ويحتوي في تنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجميع ما يتعلق بالامام منه ولم يعبا بعدم العلم والجهالة وسائر الشرائط فان الضرورات تبيح المحظورات والله المستعان في النائبات وهو المرتجى لكشف الملمات واشترط الشيعة كونه هاشميا اي من اولاد هاشم بن عبد مناف وليس لهم في ذلك شبهة

المراد اتفاقا من سوى الخوارج واكثر المعتزلة

فضلا عن حجة وانما قصد به نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم بل علويا نقيل الخلافة
بني العباس وكفى باجماع المسلمين على خلافة الائمة الثلثة حجة عليهم وافضل اهل زمانه فيقبح تقليد
المفضول على الافضل في اقامة قوانين الشريعة وترجيح في تقليد المساوي ورد بالمنع اذ لا قبح
بعد اجتماع ما يكون الذم والعقاب عند الله تعالى وجلب الاذاة انه لا يخفى عليهم ملا غيره
لجار مع الفضول والعادات بل هو ايضا في حين المنع اذ ربما يكون المفضول اصلح واقدر على القيام
بمصالح الدين والملك ونصبه اوفق لانتظام الرعية واوثق في اندفاع الفتنة وان يكون
معصوما قياسا على النبي بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام وكونه واجب الاطاعة
لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وكل واجب الاطاعة واجب العصمة
والا جاز ان يكلف بشيء تقرير الاوامر والنواهي وينهى عن الطاعات ويامر بالمعاصي فيلزم وجوب
اجتناب الطاعة وارتكاب المعصية واللازم ظاهر البطلان ولان المعصية ظلم على النفس او على الغير
وغير الامامة لا ينالها الظالمون لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد بعهد الامامة
بقرينة السياق وهو قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما ولانه لو صح الخطاء على الامام احتاج
لان الامة انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو جاز الخطاء على الامام لوجب له امام اخر
وتسلسل ولانه لو صح الخطاء على الشرع وقد شرع حافظا له ورد الاول بمنع الجامع

مع لان النبي صلى الله عليه وسلم مبعوث من الله تعالى مقرون دعواه بالمعجزة الباهرة الدالة
على العصمة من الكذب وسائر الامور المخلة بمرتبة النبوة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض
الى العباد الذين لا سبيل لهم الى معرفة العصمة فلا وجه لاشتراطها والثاني بانه لا يجب انه
يطاع فيما لا يخالف الشرع وعند المخالفة يرجع الى الادلة والاجتهاد بدليل قوله تعالى
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ويكتفى في علمه كونه عالما ببيان الاحكام العلم
والعدالة والاسلام والثالث بان عدم العصمة لا يوجب المعصية بالفعل فضلا عن
الكفر فان المعصية اعم من الظلم ولو سلم فلا ثم انه لا يترجح اذ الامامة لا ينالها الظالمون لانه
امر ولو سلم ان عدم العصمة يوجب ذلك
لجواز ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة كما هو رأي اكثر المفسرين والرابع بانه ليس
حافظا له بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة ثم ان الامة اتفق على ان الرجل لا يصير اماما
اعلم
بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط فيه بل لا بد من امر اخر به ينعقد امامته فالاعلى انه
الجمهور على ثبوت الامامة باختيار اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس
الذين يتيسر حضورهم ولا يشترط عدد معين ولا اتفاق من في سائر
البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته اذ قد اشتغل الصحابة
رضي الله عنهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وبعد قتل عثمان رضي الله عنه بالبيعة والا ضاع

بات وجوه رشي لا اعتقاد فيه على جواز الخطأ على الامة والى صبراه

الاشتغال الا على امر ما كان لكنا نجد ما كونه طريقا لانعقاد الامامة وخالف الشيعة
فيهم الشريعة ونحو عدا ابدال البيعة بعض الشروط للامامة كالافضلية والعصمة على سائر
الخلق وعدم قيام الدين لكنه لا نزاع في توليته منه القضاء والاحتساب ولا يقدرون
اليهم
على التصرف فيه حدود من اجناد الامة فكيف يقدرون على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار
الغير على التصرف في امر الدين والدنيا كافة الامة ولا تاثير في اثباتها بالبيعة
مظنة اثارة الفتنة لاختلاف الاراء كما في زمن علي ومعاوية رضي الله تعالى عنهما
مع ان الامامة لا تاثير لها فيه ولان الامامة خلافة الله ورسوله فتوقف على استخلافهما
بوسط او بدونه ومن اختاره لا يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله واجيب عن الاول
بمنع الاشتراط الاشتراط العصمة والافضلية ومعرفة الدين كلها وبمنع الخفاء عليهم بعض
على حصول الظن لهم بالصفات المذكورة وعن الثاني بانه يجوز التحكيم عندنا وان الشاهد
يجعل القاضي قادرا على التصرف في الغير ولو سلم عدم جواز التحكيم وتفويض امر القضاء
الغير
فلو جوده من ليس التولية هو الامام وكذا كل ما ذكرنا سابقا ولذا ما عينه وعن الثالث
بانه لا فتنة عند الاذعان والانقياد للحق والاعتبار للترجيح فانه جهات الترجيح
معلومة من الشريعة ونزاع معاوية لم يكن في امامة علي بل انه يجب عليه بيعته قبل

قبل الاقتصاص من قتلة عثمان واما عند الترفع والاستيلاء فالفتنة ما تبقى مع تمام
النص ولو سلم فالكلام فيما اذا لم يوجد النص اذ لا عبرة بالبيعة والاختيار في مقابلة
النص والنص لا يخفى ان فتنة مقام الامامة اشد من فتنة النزاع في تعيينه من غير نص
اذا لم يوجد النص
خليفة الله ورسوله كل خليفة الله ورسوله الشرع وهو الاجماع فسقط ما ذكره لا يرد انه
الوجه بشهادة الشاهد وقضاء القاضي وحكم المفتي حكم الله لا حكمهم على ان الامام وان كان
نائبا لله فهو نائب الامة ايضا وفيه للدين والاستخلاف وتوصيته من النبي صلى الله عليه وسلم
والسلام
فالاختيار والاجتهاد انهم بلاحظة ترجيحات المعلومة من الشرع فلا يرد قوله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم ان الاختيار في الامامة من معظمات امر الدين فيكون ثبوتها داخلا
لما ذكرنا او على لسان نبيه ولانه صلى الله عليه وسلم من سيرته كان لا يترك الاستخلاف على المدينة يستخلف
وغيرها من البلاد في غيبته مدة قليلة ولا يبيانه في ما يحتاج اليه من الوظائف وابسته
والادب الحقيقة او قضاء الحاجة من الحنف وغير ذلك فكيف لا يستخلف في غيبته الوفاة
ولا يبين ما هو من اهم المهمات ولانه لو صح البيعة لانه صلى الله عليه وسلم كان الاحق بحرية الاب
الشفيق للاولاد الصغار ومن لا يترك الوصية في الاولاد واحل ذلك
كان النبي صلى الله عليه وسلم واما ادعاؤهم الى الشيعة النص الجلي على علي رضي الله عنه فنقول

في اكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين بالجهل والعناد ومخالفة الحق وكتمانه على
والفساد بل في علي رضي الله عنه اذ تبع الباطل ولم يقم بالامر ولم يحتج بالنص بل في النبي صلى الله عليه وسلم
حيث تخلف القوم احباء واصحابا واعوانا وانصارا واختانا واصهارا مع علمه بحالهم
بل في الكتاب حيث اثنى عليهم وجعلهم خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر
الثاني ان عليا رضي الله عنه تمسك قبل الشورى ورضي بامامة ابيهم كافة وقال لطلحة رضي الله عنه
ان اردت بايعتك واجتمع على سعد بيعة الناس لك لانه لا نص من النبي صلى الله عليه وسلم
وعاون ابا بكر وعمر رضي الله عنهما وعاضدهما واشار اليهما بالاصلح وصلى معهما
الجمع والاعياد ولو كان كثير من عظماء اهل البيت وسادتهم انكروا النص في هذا الامر
وان العباس رضي الله عنه قال لعلي امدد يدك ابايعك وهذا ايضا دليل عدم
النص وقال عمر لابي عبيدة امدد يدك ابايعك ولو كان من النبي صلى الله عليه وسلم
نص لم يحتج الى هذا **فصل** الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة
واكثر الفرق ابو بكر رضي الله عنه لاجماع اهل الحل والعقد على ذلك وقد ثبت انقياد
علي رضي الله عنه وتسميته ابا بكر رضي الله عنه خليفة والثناء عليه حيا وميتا
والاعتذار عن التأخر ولانه كان من المهاجرين والانصار اتفقوا على امامة ابي بكر
في البيعة

ابو بكر او علي او العباس ثم انهم لم يتنازعوا فيه في امر الامامة ولو لم يكن على الحق لنازعوه لانه لا
يليق بهم السكوت عن الحق ودون المنازعة ح بكونه مخلا بالعصمة الواجبة عندكم فيجوز ان يكون الطيب
الامامة فتعين هو الاتفاق على انها ليست لغيرهم فاتضح اذا لم يكن على الحق كان باطلا فيتعين ما يقتضي
ثبوت الاستحقاق كان منتفيا قطعا فان قيل يجوز ان يكون ترك المنازعة لمانع التقية وخوف
الفتنة قلنا كيف وكان علي في غاية الشجاعة وكانت فاطمة مع علو شأنها زوجته واكثر صناديد
القريش معه وقد تمسك بقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد
تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا
اليما والداعي الواجب الطاعة ليس محمدا صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى قبل هذه الاية سيقول المخلفون اذا انطلقتم
الى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا فان قوله لن
تتبعونا يدل على منع رسول الله صلى الله عليه وسلم اياهم عن اتباعه فلا يجوز ان يدعوهم والا لزم التناقض
ولا عليا رضي الله عنه لانه تعالى قال تقاتلونهم او يسلمون وعلي رضي الله عنه حارب المسلمين ايام خلافته وما
قاتلهم بعد علي اتفاقا فهو اما ابو بكر او عمر والقوم فارس باتفاق المفسرين فيثبت خلافته
والقوم قوم مسيلمة الكذاب م
تثبت خلافة ابي بكر رضي الله عنه بقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله صلى الله عليه وسلم
الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا اي بالرتبة ظلم كأنهم يعضون عضا وكانت

امارة ابي بكر رضي الله عنه اول الثلاثين وفاته قبل وفاته صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلوة التي هي اساس الشريعة
ولم يعزله ورواية العزل افتراء من الروافض وكذا قال علي رضي الله عنه قدمك رسول الله لامر ديننا افلا
نقدمك لامر دنيانا وبانه لو كانت الامامة حقا لعلي وغصبها ابو بكر وقد اطبقت الجماعة بولايته دون علي
مشورة دون علي لما كانوا خير امة اخرجت للناس يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والاثم
وقالت الشيعة علي رضي الله عنه لانتفاء العصمة والافضلية والنص في غيره اما العصمة والنص فبالاتفاق
واما الافضلية فلما سيأتي والامام يجب ان يكون معصوما منصوصا عليه وافضل اهل زمانه ورد
بالمنع اي منع الاشتراط ومنع انتفائها في غير علي ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية نزلت
باتفاق المفسرين في علي ابن ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر
والمراد بالولي هنا المتصرف في الامر لان ولاية النصرة تعم الجميع من المؤمنين لقوله تعالى انما
المؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء
الزكاة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة هو الامام فتعين علي لذلك لانه هو الذي
تصدق بخاتمه وهو راكع في صلوته واجيب بان سوق الاية لولاية المحبة والنصرة على ما يدل عليه
ما قبل الاية وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم
اولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات ما نفي عن الغير وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذ

هم اتخاذها ليست هي التصرف والامامة بل هي النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله تعالى ومن يتول الله
ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون لظهور ان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة
لا تولي الامامة والمراد بصيغة المؤمنين بما ذكر يجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص
وان يكون لزيادة الشرف اي شرف الموصوفين واستحقاقهم في ان يتخذوا اولياء وهم راكعون
كما يحتمل الحال يحتمل ان يكون للعطف اي هم يركعون في صلوتهم لا كصلوة غيرهم خالية عن الركوع كصلوة
اليهود او بمعنى انهم خاضعون على ان الحصر انما يكون لنفي ما وقع فيه التردد والنزاع ولم يكن الولاية
ح اي حين نزول الاية كذلك اي متنازعا فيها وايضا حمل صيغة الجمع على الواحد بعيد لا يصرف
اليه الا لدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق علي رضي الله عنه لا يقتضي اختصاصها به ودعوى انحصار
الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم وايضا هي لا تدل على
ثبوت الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة في ان ولاية التصرف بالفعل لم يكن لعلي رضي الله عنه وانما كانت
بعد النبي صلى الله عليه وسلم والقول بانه لو كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حياة النبي صلى الله عليه وسلم
الظاهر مكابرة وصرف الولاية الى ما يكون في المآل دون الحال لا يستقيم في حق الله ورسوله الكريم
لو كانت في الاية دلالة على امامة علي رضي الله عنه لما خفيت على الصحابة رضي الله عنهم وعلى علي خاصة
ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها [illegible] مع قوله لا [illegible] صلى الله عليه وسلم

من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وقوله انت مني بمنزلة هارون من

موسى الا انه لا نبي بعدي لان المراد بالولي المتصرف في الامر اذ لا صحة او لا ثقة لغيره من

سائر معانيه كالناصر والمحب في البعض كالمعتق والمعتق والجار وابن العم واما مقام المنازل

فكان له كل المنازل الظاهرة وعليه جميع الاحكام الثابتة ومن منزلتها كونه عاملة في باقي المنازل

التي من جملتها الخلافة بعده بانه لا تواتر من جملة في امامة علي رضي الله تعالى عنه واحدها في

القول فيه ينفي الحديثين معارضة بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ولا عبرة بالاحاد

في مقابلة الاجماع بل لا صحة لراي الخبر الواحد في مقابلة الاجماع على ان مؤخر الحديث الاول

اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى الناصر والمحب بل يجوز احتمال ذلك

كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات

بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال الجواز اذ يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته

ليكون ابعد من التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى بالافادة وان فيها دلالة

زيادة الشرف حيث قرن موالاة النبي صلى الله عليه وسلم وهذا الفعل من المحبة والنصرة

لا يقتضي ثبوت الامامة ولا نسلم عموم المنازل بل ربما يدعي كون الاسم المفرد المضاف

الى العلم معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء اخراجا لبعض افراد المنزلة قولك

ذ انها اسم جنس مضاف كما عرفت بالامر بل لصحة الاستثناء اذ استثني منها مرتبة النبوة بقيت عامة في الباقي

قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل الا على ان الحكم كيف وهو من المنازل الاخوة في النسب

ولم يثبت لعلي اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها او كونها العموم فليس

من منازله بها وهو ما في الحلافة والتصرف بطريق النيابة لانه شريكه له في النبوة وقوله اخلفني

ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيد في القيام بامر القوم بحيث لو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت

لا انتفائها بموت المستخلف على عزله والانقضاء بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل وهي الاستقلال

بالنبوة فتصرف بها ويرد لو بقي بعد موسى عليه السلام فانما يكون بنبوته وقد انتفت النبوة

في حق علي رضي الله تعالى عنه فينتفي ما بني عليه وعلى تسليم فلا حجة فيه غاية اثباته للولاية

لعلي واستحقاقه للامامة في الماكل فمن اين يلزم نفي امامة الائمة الثلاثة ويبطلها عدم الاحتجاج

اي احتجاج علي رضي الله تعالى عنه بهما عند الاحتياج وبهذا يندفع نحو قوله سلموا عليه بامرة

المؤمنين والاخ والحبيب بالامارة والضمير لعلي رضي الله تعالى عنه وقوله عليه الصلوة والسلام

انت الخليفة من بعدي وقوله انه امام المتقين وقوله وقد اخذ بيد علي هذا خليفتي

عليكم وقوله لعلي انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وقد يحتج

على امامته رضي الله تعالى عنه بانه لا نزاع في وجود امام بعد النبي صلى الله عليه وسلم

بغيره من الجماعة الموسومين بذلك لاجماعهم على انه ظالم لسبق كفرهم قال الله تعالى والكافرون

ولو كانا صحيحين لاحتج علي بهما فحيث لم يحتج علم بطلانهما

فيبطلها عدم الاحتجاج بهما

هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وفساده بين اذ لا دلالة

للاية على كون من كان كافرا ثم اسلم ظالما ولا نسلم كون المراد بالعهد الامامة كلام منقول يحتج

عليها بطاعن مفصلة في حق كل من الثلاثة ابي بكر وعمر وعثمان ورد بان بعضها افتراء

وبعضها غير قادح وللبعض تاويل كل ذلك مذكور تفصيلا في المفصلات ثم عمر رضي الله تعالى عنه

لتفويض ابي بكر رضي الله تعالى عنه في مرض الموت امر الخلافة اليه واجماع الامة عليه

ثم عثمان رضي الله تعالى عنه لان عمر رضي الله تعالى عنه جعل الامر شورى بين ستة منهم عثمان

رضي الله تعالى عنه ووقع الاتفاق على عثمان ثم علي رضي الله تعالى عنه لاجماع اهل الحل

والعقد على مبايعته وهذا بعينه ثم آل الامر الى الحسن رضي الله تعالى عنه وبعد ما مضت

ستة اشهر من بعده سلم الامر لمعاوية رضي الله تعالى عنه تسكينا للفتنة فانقلبت

الامامة الى الملك والسلطنة والافضلية بترتيب الخلافة اما اجمالا فلان الله تعالى بينهم

اكثر العلماء على ذلك يشعر بوجود دليل لهم عليه لان حسن الظن بهم يقتضي انهم لو لم

يعرفوا ذلك بدلائل وامارات لم يتبعوا عليه واما تفصيلا فلقوله تعالى وسيجنبها

الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وهو ابو بكر والاتقى

اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا معنى للافضل الا الاكرم وليس المراد

المراد به عليا لان للنبي صلى الله عليه وسلم عليه نعمة تجزى وهي نعمة التربية ولقوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت

الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر الصديق ومثل هذا الكلام

وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن المراد نفي المساواة لاثبات افضلية المذكور والسر في ذلك ان الغالب

من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي واذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية

الاخر وقوله صلى الله عليه وسلم خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله صلى الله عليه وسلم لو كان بعدي نبيا لكان عمر بعده

ما قال لاحب النساء عائشة واحب الرجال ابوها ثم عمر وقوله صلى الله عليه وسلم عثمان اخي ورفيقي في الجنة

وقوله انه يدخل الجنة بغير حساب وبعضده ذلك ما تواتر من آثارهم واخبارهم وسابقيتهم في الاسلام

وقالت الشيعة الافضل علي لقوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم

وانفسنا وانفسكم عني بانفسنا عليا وان كان صيغة جمع لانه صلى الله عليه وسلم حين المباهلة وهي الدعاء

على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي رضوان الله تعالى عليهم اجمعين

ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي صلى الله عليه وسلم كان افضل ولقوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة

في القربى قيل لما نزلت هذه الاية قالوا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم من هؤلاء الذين تودهم قال علي

وفاطمة وابناهما ولا شك انه من وجب محبته بحكم النص كان افضل وان من ثبت نصرته للرسول

بالعطف في كلام الله تعالى على اسم الله وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى

ان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين فعن ابن عباس ان المراد به علي وقوله عليه الصلوة

والسلام من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم

في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي ابن ابي طالب وحديث الطير

قال صلى الله عليه وسلم اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي من هذا الطير فجاء علي فأكل معه

والاحب عند الله الاكثر ثوابا وهو معنى الافضل ولانه ازهد واعلم واكثر سخاوة

واسبقهم اسلاما على ما روي انه بعث يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء وبالجملة فمناقبه

اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى والجواب بعد التسليم انه لا دلالة فيما ذكر على بحث

مثل ان المراد بانفسنا نفس النبي صلى الله عليه وسلم كما يقال دعوت نفسي الى كذا وان وجوب المحبة

وثبوت النصرة على تقدير تحققه في حق علي فلا اختصاص به وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين

من الانبياء وان احب خلقك يحتمل ان يراد احب الخلق اليك في ان يأكل معه وكونه اسبق اسلاما

وغير ذلك ممنوع بان الكلام في الكرامة اي الاكثر ثوابا وكرامة عند الله وعموم مناقبه

دون خصوص فضائله واتصافه بالكمالات لا تدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب عند الله

بعد ما ثبت من افضلية ابي بكر ثم عمر رضي الله عنهما بعد احب خلقك لا يلزم الافضلية

واما بعدهم فنعتقد ثبوت ان فاطمة سيدة نساء العالمين وثبت ان الحسن والحسين سيدا

وبها فضل العترة الطاهرة لا بمحض النسب وعلى هذا جعل غير القرشي وان اختص بالعلم كفوا للقرشي لا يدل على ان غير القرشي افضل لان اعتبار الكفاءة في النكاح لغرض تحصيل رضى الاولياء وعدم لحوق العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام في كثرة الثواب عند الله

سيدا شباب اهل الجنة وان العشرة الذين منهم الائمة الاربعة وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن

بن عوف وسعد وسعيد وابو عبيدة بشرهم بالجنة ثم الفضل للعلم قال الله تعالى هل يستوي (بن ابي وقاص) (بن زيد) (بن الجراح)

الذين يعلمون والذين لا يعلمون والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم والحق تعظيم جميع

الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين والكف عن الطعن فيهم سيما المهاجرين والانصار لما ورد

في الكتاب والسنة من الثناء عليهم ولقوله عليه الصلوة والسلام الله الله في اصحابي وقوله لا تسبوا

اصحابي وقوله خير القرون قرني وتوقف علي رضي الله تعالى عنه في بيعة ابي بكر رضي الله تعالى عنه لحزنه

وخشية بفقد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل الناس فيه وتوقف في نصرة

عثمان رضي الله عنه لعلمه بضاعة قاتليه وفي مسائل من غميله فهو خير من ذلك فقتل

الحسنات في منع الفتنة واعتبر لم يتبع ولم ينالها الجمع ويعمه البيعة لا لعظائم العادات التي

تنكر عثمان وتوقف في قتال القتلة لشوكتهم وكثرتهم ... موافقة البغاة بمالهم لتلفها

من المال والدم وتوقف الجماعة عن الحرب كسعد ابن ابي وقاص وسعيد ابن زيد وعبد الله

ابن عمر وغيرهم عن نصرة علي في الخروج مع الخروج على وجه الاجتهاد فمنهم من اجتهد العلم الزام عذر الى امام

والباقي وجب عليهم عن طلحة والمصيب في حرب الجمل وهي التي معها البكرين وعائشة

رضي الله تعالى عنهما في المصيب على الجمل اخطأ خطأ مركب وحرب الصفين وهي الحرب التي جرت

الرفقاء بصفين وهي قرية وحرب الخوارج الذين خرجوا على الحق الذين هم بعد عثمان

من امر الخلافة اكثر عقود الحال العذر في تلك الحروب بغاة لا كفرة ولا فسقة لما لهم من الشبهة

في تركه القصاص من قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه فغاية الامر انهم اخطأوا في الاجتهاد

وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا نهى علي رضي الله تعالى عنه عن لعن اهل الشام

خاتمة في ما يلحق بباب الامامة قد وردت احاديث صحيحة في ظهور امام من ولد فاطمة

يملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا فذهب العلماء الى انه امام عادل من ولد فاطمة

رضي الله عنها يخلقه الله تعالى متى شاء وزعمت الامامية من الشيعة ان محمد بن الحسن العسكري

اختفى عن الناس خوفا من الاعداء ... في طول عمره والكل مذهب سائر الفرق لان ادعاء

امر مستبعد من غير دليل ... ولا امارة من النبي صلى الله عليه وسلم فورد في نزول عيسى

نبينا وعليه الصلوة والسلام وخروج ... الدجال ... بالمشرق يقال لها خراسان

وغير ذلك من الاشراط كخروج الدابة ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها

والخسفات الثلث خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وقلة العلم

والامانة وكثرة الفسق والخيانة ورياسة الفساق والارذال وتشييد الابنية

عند نهاية قرب الساعة وحين انقراض زمن التكليف او كاد فلا ينافي احتمال خير يتم

بما اخبر الامر على ما قال عليه الصلوة والسلام مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام

آخره من قضاء الله خير الاخرة والاولى ووفقنا للعمل بما يحب ويرضى انه خير موفق ومعين

والحمد لله رب العالمين على التوفيق والتوفيق وانعام الكلام والصلوة والسلام على

خير الانام محمد صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه البررة العظام الهداة السنة

... الثاني بصدقه فصار هذا الا بمقابلة الشيء بالشيء وهو [illegible]
... مع تعريب المطالب [illegible] الاولوية مقتضي [illegible]
... المقتضي [illegible] المقتضي [illegible]
... بعد [illegible] الذات [illegible] الذات [illegible]
... الذات [illegible] الاولوية [illegible] انما [illegible]
... الذات المقتضي [illegible] المبل الى جهة المركز
في الصعود [illegible] الطبيعي [illegible] المبل [illegible]
[illegible] الى الاخرى [illegible] الاولوية [illegible]
[illegible] الجواب [illegible] الجواب باختيار الشق الثاني [illegible] كلام
[illegible] الاولوية [illegible] الذات [illegible]
[illegible] جميع ما اوردنا [illegible] تطبيق [illegible] التحرير [illegible]
[illegible] التحرير والاشارة [illegible]
[illegible] عبد الله [illegible]

حواشی مربوط به متن کتاب است

فض
۸۱/۱/۲۴